

HERÁCLITO
ALEGORÍAS DE HOMERO



ANTONINO LIBERAL
METAMORFOSIS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

ALEGORÍAS DE HOMERO
•
METAMORFOSIS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 125

HERÁCLITO
ALEGORÍAS DE HOMERO

•

ANTONINO LIBERAL
METAMORFOSIS

INTRODUCCIÓN DE
ESTEBAN CALDERÓN DORDA

TRADUCCIONES Y NOTAS DE
MARÍA ANTONIA OZAETA GÁLVEZ



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducción de este volumen ha sido revisadas por MARGARITA RODRÍGUEZ DE SEPÚLVEDA.

© **EDITORIAL GREDOS, S. A.**

Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España, 1984.

Depósito Legal: M. 9687-1989.

ISBN 84-249-1385-X.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1989.—6273.

HERÁCLITO

ALEGORÍAS DE HOMERO

INTRODUCCIÓN

EL AUTOR

La tradición adjudica una obra que lleva por título *Alegorías de Homero* a un tal Heráclito, del que nada sabemos y a quien algunos filólogos prefieren llamar Pseudo-Heráclito, para no confundirlo con el filósofo de Éfeso. F. Buffière lo distingue como Heráclito el rétor¹. En realidad, el nombre de Heráclito nos lo ha transmitido el código *Mediolanensis Ambrosianus B-99 sup. (M)*, del siglo XIII, que es el manuscrito más antiguo y más autorizado de cuantos contienen las *Alegorías*; pero, como muy bien apostilla otro código, el *Londinensis Bibliothecae regiae (G)*², no se trata de «Heráclito el oscuro», esto es, el de Éfeso, sino de otro distinto. Así, la edición aldina³ lo llama «Heraclides Ponticus», al igual que una adición debida a una mano posterior al código *Vaticanus gr. 951 (B)*, del siglo XIV, bajo cuyo nombre deformado por los avatares de la transmisión no cabe sino entender Heráclito, a quien se confunde con Heraclides del Ponto, discípulo de Aristóteles⁴.

Con el nombre de Heráclito también se nos ha conservado una obra de carácter mitográfico intitulada *Perí apíston*⁵, de índole semejante a la del mismo título de Paléfato. Éste es el Heráclito que conoce Eustacio⁶, que no parece distinguir entre el autor de las *Alegorías* y el de los *Ápista*; confusión explicada con no pocas dificultades por F. Oelmann en los Prolegomena a su edición⁷. Ahora bien, como ya ha puesto de relieve Buffière⁸, el nombre de Heráclito era lo suficientemente común como para no tener que suponer una identidad de personas entre los autores de los dos opúsculos; razón a la que se añade el aspecto notablemente diverso de ambas obras. No hay, por tanto, motivos suficientes, para unir el destino de los dos Heráclitos.

En cuanto a la cronología, sólo podemos establecer con seguridad el *terminus post quem*: el autor más tardío citado por él es Alejandro de Éfeso, que, con el sobrenombre de Licno, compuso poemas didácticos sobre astronomía y

geografía y al cual ubican en el siglo I a. C., entre otros⁹, A. Meineke¹⁰, C. Reinhardt¹¹ y A. Lesky¹²; le siguen Apolodoro de Atenas (cap. 7, 1), Crates de Malos (cap. 27, 2), ambos del siglo II a. C., y un discípulo de éste, Heródico de Babilonia (cap. 11, 2), a quien conocemos sobre todo por Ateneo¹³ y a quien se supone la fuente de Heráclito para sus ataques contra Platón. A partir de estos datos es tradicional situarlo en el siglo I de nuestra era, en tiempos de Augusto o de Nerón¹⁴. Por su parte, F. Oelmann lo estima contemporáneo de Diodoro, Onasandro, que escribió en el reinado de Claudio, Hierocles el estoico y el autor de *Sobre lo Sublime*¹⁵. Retrasar un siglo la existencia de Heráclito introduciría una seria dificultad, y es la aparición de la exégesis mística presente a partir de Plutarco. Es evidente que Heráclito, de haberla conocido, la hubiese utilizado, como medio eficaz para defender a Homero, junto a los otros tipos de exégesis. Además, según P. Wendland¹⁶, hay una estrecha conexión con la enseñanza gramatical de Alejandría y Pérgamo, de donde quizá procede la polémica antiplatónica, lo cual también nos remite al siglo I d. C.; la discusión sobre Platón y Homero también estuvo de moda en la época de Adriano.

LA OBRA

a) *El título*

Alegorías de Homero no es, sin duda, el título original de la obra, tal y como H. Schrader lo había supuesto¹⁷ y como demostró F. Oelmann a través del estudio de los manuscritos de la tradición heraclitea¹⁸. El título está muy condicionado por la edición aldina. En 1542 y 1544 el erudito suizo Conrad Gesner publicó la obra bajo el título de *Allegoriae in Homeri fabulas de diis*¹⁹. Dicho título, según el *post scriptum* del código *M* que, como ha quedado visto, es el más antiguo, es: *Problemas homéricos de Heráclito que en torno a los dioses explicó alegóricamente Homero*. Otros manuscritos dan títulos más largos e imaginativos, y, sin duda, recientes: así, por ejemplo, el código *G* o el *B*. El mismo Oelmann ha señalado²⁰ que las expresiones *homerikà problēmata* o *homeriká dsetēmata* eran frecuentes, en la antigüedad, para designar a

las obras relativas a la crítica de los poemas homéricos. Podemos añadir que, antes del siglo XI, no se descubrieron huellas de esta obra; las primeras, en los escolios de Homero del código *Venetus B*, y después, en Eustacio y Tzetzes.

b) *El planteamiento*

El objetivo principal del autor es el de defender a Homero de sus detractores, y ve en la interpretación alegórica la mejor estrategia defensiva, que ya había tenido sus precursores en el siglo vi a. C. con Teágenes de Regio y Metrodoro de Lámpsaco. Frente a los ataques de quienes ven en Homero al autor de una serie de mitos sacrílegos e impíos, se impone como defensa el considerarlos alegorías, y, en consecuencia, no cabe sino aplicar una interpretación alegórica. Ésta es, en síntesis, la base del método alegórico. Heráclito es el heredero de una tradición exegética de cinco siglos, y el eslabón de la cadena más próximo es el de los estoicos²¹.

Heráclito considera válido este método para conciliar el fervor a Homero con el buen sentido²². Con Heráclito la explicación alegórica de origen estoico alcanza su esplendor; a partir de él, sólo hay dos autores de cierta relevancia que hayan continuado por esta senda abierta, como hemos dicho, siglos antes: Pseudo-Plutarco, con su obra *Sobre la vida y la poesía de Homero*²³, y Porfirio, con sus *Cuestiones homéricas* y *La gruta de las ninfas*²⁴. Paralelo, cronológicamente hablando, a la obra de Heráclito debió de ser el *Resumen de teología griega* de Cornuto. Este autor, de influencia estoica, vivió en el siglo I d. C., fue maestro de Persio y conoció el exilio por mandato de Nerón en el 66 o 68, según el testimonio de Dión Casio (62, 29). En su obra pasa revista al panteón griego para explicar el simbolismo físico o moral de cada una de sus divinidades²⁵.

Se sabe que, hacia finales del siglo VI a. C., se produjo una reacción contra la teología homérica, bajo la acusación de que mostraba inmoralmente a los dioses. Así, Diógenes Laercio²⁶ da cuenta de una narración de Jerónimo de Rodas²⁷, según la cual Pitágoras, en el curso de una visita a los infiernos, fue testigo de las duras penas infligidas a Homero y Hesíodo por el trato injurioso que ambos habían dado a los dioses en sus

respectivas obras. Testimonios similares tenemos en Jenófanes²⁸ y en el otro Heráclito, el de Éfeso²⁹, cuando afirmaba que «Homero es digno de ser expulsado de las competiciones y azotado».

Sin entrar ahora en detalles de su desarrollo, esta reacción antihomérica dispuso la vía para una contestación a través de la interpretación alegórica, con figuras como Teágenes de Regio, Estesímbroto de Tasos, Antímaco de Colofón, etc. Habitualmente se veía en Homero a un filósofo; no chocará, por tanto, que se haga una interpretación alegórica de su obra. Toda la literatura griega está plagada de filias y de fobias en lo tocante a la figura de Homero. En Platón, por ejemplo, hay ataques enconadísimos contra los poemas homéricos; es el caso del libro X de la *República*, en donde afirma que Homero fue un ignorante y un mero imitador de imágenes «sin tener nunca acceso a la verdad»³⁰. Con posterioridad, fue la crítica epicúrea la que denostó las obras de Homero, especialmente con su desprecio hacia la poesía. La oposición de Epicuro hacia la exégesis estoica³¹, que había surgido como defensa de los valores morales de Homero frente a los ataques platónicos, queda reflejada en las tres *Cartas* que conservamos³², así como en un opúsculo, *Sobre la piedad*, de un discípulo suyo, Filodemo³³, que fue descubierto a finales del siglo XIX en uno de los riquísimos papiros de Herculano; pero, sobre todo, en la síntesis que de estas ideas ofrece Cicerón en el libro I de su tratado *De natura deorum*. En este ambiente hay que encuadrar las *Alegorías de Homero* con que Heráclito pretende justificar la utilidad y piedad de la poesía homérica; sin la interpretación alegórica, los poemas de Homero no serían otra cosa que impiedad³⁴.

c) La alegoría

La palabra *allegoría* es relativamente reciente en la lengua griega³⁵ y viene a traducir una idea ya antigua que, en un principio, se expresaba con el término *hypónoia*. Hay un pasaje de Plutarco en su obra *Cómo debe el joven escuchar la poesía* que conviene leer atentamente:

En Homero tal clase de enseñanza se silencia, pero tiene una consideración útil a propósito de los mitos especialmente

desacreditados, a los que algunos fuerzan y retuercen con los llamados antes significados profundos y ahora alegorías, diciendo, por ejemplo, que el Sol denuncia el adulterio de Afrodita con Ares³⁶, porque el astro de Ares al unirse con el de Afrodita lleva a término nacimientos adulterinos, que no pasan desapercibidos cuando el Sol retorna y los sorprende³⁷.

En él se puede observar la transición de *hypónoia* a *allegoría*. Pero todavía hay más: Plutarco, en su tratado *Sobre Isis y Osiris*³⁸, dice que «los griegos ven en Crono una designación alegórica (*allegoroûsi*) del tiempo». De hecho, el término *allegoría* es de uso corriente durante toda la época helenística; así Filón lo usa repetidamente, aunque conserva todavía *hypónoia*³⁹, y también otros autores como Filóstrato, Sinesio, Proclo, etc.

Hay cierta unanimidad entre los autores a la hora de definir esta figura retórica como «decir una cosa para hacer comprender otra»⁴⁰. H. Lausberg la define como «la metáfora continuada como tropo de pensamiento y consiste en la sustitución del pensamiento indicado por otro que está en relación de semejanza con aquél»⁴¹; «*allegorían* facit continua *metaphorá*», dirá Quintiliano⁴². Pero es el mismo Heráclito quien cree necesario definir la alegoría como «la figura (*trópos*) que dice una cosa, pero significa otra distinta de la que menciona»⁴³. En el vocabulario de la retórica, el término «alegoría» se encuentra en Filodemo de Gádara⁴⁴.

Sobre su relación con otra figura, la metáfora, procedente de la retórica, ya hemos visto lo dicho por Quintiliano⁴⁵; ahora bien, con un matiz: cuando la alegoría comporta una cierta oscuridad se convierte en *ainigma* (*aenigma*)⁴⁶. «Aenigma est obscura allegoria», matizará san Agustín⁴⁷, que la considera casi sinónima de la parábola⁴⁸. Dicho de otra manera: todo enigma es alegoría, pero no toda alegoría es enigma⁴⁹.

d) *El contenido*

El trabajo de Heráclito consiste en la recopilación de un extenso *corpus* de alegorías, de gran importancia para la historia de exégesis homérica. Dedicará más espacio a la *Iliada*, unos cincuenta capítulos, mientras que a la *Odisea* tan sólo

quince; si bien hay que tener en cuenta que, para la *Odisea*, los manuscritos han transmitido una importante laguna, difícil de valorar, que nos priva del comentario al contenido de los cantos que van del XI al XIX⁵⁰. Justo antes de la laguna hay una explicación alegórica (cap. 74) plena de poesía: los ríos infernales no son sino las doloridas lágrimas de aquellos que lloran a los muertos; simbolismo magníficamente recogido por Macrobio en su *Comentario al Sueño de Escipión*⁵¹.

El contenido comprende, por una parte, un comentario alegórico de la *Ilíada* y de la *Odisea* y, por otra, una defensa del autor de ambos poemas frente a Platón y Epicuro, fundamentalmente; para Heráclito, Homero es un *theôn hierophántes* (cap. 76, 1). Después de la introducción (caps. 1-4), define técnicamente la alegoría (cap. 5), pareciendo remitir a algún manual sobre los tropos y conservando fragmentos de Arquíloco, Alceo y Anacreonte. A continuación comienza a interpretar, según el método estoico, los mitos de los dioses alegóricamente, persiguiendo su sabiduría en el orden de rapsodias en que se nos ha conservado la obra homérica. Las interpretaciones de Heráclito se basan, repetimos, en las estoicas y en las procedentes de la escuela de Pérgamo, interpretaciones muy difundidas a lo largo y ancho de la literatura y que presentan escasas variaciones; su última refundición estuvo a cargo de una enigmática mujer-filósofo llamada Demo⁵².

El orden rapsódico del trabajo conlleva una no sistematización de los distintos tipos de exégesis: física, moral e histórica. Este planteamiento origina una serie de repeticiones necesarias para poder entender las argumentaciones que expone en determinados lugares y que serían ininteligibles, si se esperase a su explicación dentro del orden natural de las rapsodias⁵³, así como a *excursus* como los cuatro capítulos (8-11) que dedica a demostrar que la acción de la *Ilíada* transcurre en verano. En cualquier caso, aunque siga el orden tradicional de los poemas, su comentario rebosa un logicismo más que riguroso.

La exégesis física evidencia que, para Homero, los dioses representan elementos o fuerzas de la naturaleza, frente a la

exégesis moral que los propone como conceptos abstractos de vicios o virtudes⁵⁴. Esta diferenciación ya fue reseñada por Teágenes de Regio al explicar la *Teomaquia*, como se puede comprobar en un escolio de Porfirio a *Iliada* XX 67 recogiendo los ataques de los filósofos, en especial Platón⁵⁵, al combate de los dioses en la citada rapsodia.

Por lo tanto, la exégesis física nos permite identificar elementos: Apolo es el sol (caps. 6-16), Zeus el éter (cap. 36), Posidón el mar (cap. 38), etc.; o, incluso, mitos cosmogónicos: la fabricación del escudo de Aquiles (caps. 43-51), la historia de Proteo e Idotea (caps. 64-67), la concordia y la discordia (Ares y Afrodita) (cap. 69), etc., en donde Heráclito refleja ideas de orden estoico. La eclosión de la primavera es, para nuestro autor, la consecuencia de los amores de Zeus y de Hera en el monte Ida (cap. 39), puesto que son el éter y el aire. Contra este tipo de exégesis reaccionó Plutarco, que prefiere una interpretación de tipo moral⁵⁶.

Por otra parte, la exégesis moral brinda a los dioses como paradigmas de vicios o virtudes; así, es sabido que Atenea es la personificación de la sabiduría. Por notable, hay que resaltar el hecho de que Heráclito recoge el pensamiento platónico en cuanto a la división del alma, identificando las partes con divinidades: Atenea es *noûs*, Ares es *thymós* y Afrodita, en buena parte, *epithymía*. Hay otras alegorías de carácter moral menos importantes como, por ejemplo, Iris, la palabra (cap. 28), Hebe, la juventud (cap. 29), Hades, los misterios del más allá (cap. 34), etc. Una importante alegoría moral es la referente a Ulises, a quien cínicos y estoicos admiraban por su espíritu sagaz, y que es aprovechada para combatir a Epicuro, llamado irónicamente «feacio»⁵⁷ e «ignorante» (cap. 79). Incluso A. Grilli⁵⁸ ha querido ver en el naufragio de Ulises, narrado en el cap. 79, 5, una alusión maliciosa al naufragio que sufrió Epicuro en cierta ocasión. La *partenaire* del rey de Ítaca, Circe, es presentada como la imagen del placer (cap. 72). Esta interpretación alegórico-moral fue utilizada, incluso, por autores cristianos; en este sentido, H. Rahner⁵⁹ y V. Buchheit⁶⁰ han estudiado un pasaje de Metodios en el que pone en parangón la situación de Ulises asediado por el canto de las

Sirenas⁶¹, con la del hombre tentado por las vanidades del mundo; imagen que también se encuentra en San Jerónimo⁶².

Hay un tercer tipo de exégesis: la de tipo histórico; llamada así a partir de Eustacio y consistente en buscar una explicación racional de los mitos, es decir, supone que en el origen del mito subyace un hecho real. Paléfato, discípulo de Aristóteles, consagró una obra a este tipo de explicaciones, *Peri apíston*, y fue, junto a Diodoro de Sicilia, el gran continuador de la interpretación realista e histórica iniciada por Evémero⁶³, que, a su vez, partía de ciertos postulados de la teología estoica. Posteriormente también entre los historiadores se dio esa inclinación, como es el caso de Polibio o de Estrabón, para quienes obras como la *Odisea* han distorsionado la realidad histórica y geográfica⁶⁴. De hecho, ya en Platón⁶⁵ hay una interpretación racional del mito de Bóreas y Oritía. En el caso que nos ocupa hay ejemplos en la historia de Dioniso perseguido por Licurgo: la vendimia (cap. 35); en la de Jasión amado por Deméter: el agricultor beneficiado por la tierra (cap. 68); en la relativa a la visión de Teoclimeno: un eclipse de sol (cap. 75), etc.; hechos naturales mal observados o mal interpretados y expuestos a través de un mito.

F. Buffière ha puesto de relieve⁶⁶ el hecho de que en Heráclito no existe una exégesis mística, tal y como anunciamos antes, cuyo objetivo fundamental era explicar la suerte que corrían las almas en el más allá. La razón es que este tipo de exégesis no aparece en la literatura hasta finales del siglo I a. C. y no alcanza su *floruit* hasta los siglos II y III con Numenio, sobre todo, y con Porfirio. Así, la *Odisea* pasa a ser interpretada como el poema de la nostalgia⁶⁷, y Ulises busca entre afanes y sufrimientos su Ítaca, como el alma en su peregrinaje hacia una patria eterna.

e) *Las fuentes*

Ya hemos visto que Heráclito se enmarca dentro de una línea interpretativa alegórica que hunde sus raíces en el siglo VI a. C.⁶⁸. Así pues, tenemos como probables fuentes a Glaucón de Regio, o de Teos, autor de *Sobre los antiguos poetas y músicos*, alegorista citado por Platón⁶⁹ y por

Aristóteles⁷⁰; a Estesíbroto de Tasos, citado también por Platón⁷¹ y que, con anterioridad a Crates, había tratado el tema de la división del mundo⁷², y a Teágenes de Regio, contemporáneo de Cambises, del que sabemos que llevó a cabo una exégesis física y moral de la «Teomaquia», según un escolio de Porfirio a *Ilíada* XX 67⁷³. En esta línea se inserta la labor realizada por los estoicos posteriormente⁷⁴.

El relevo lo toma Crates de Malos, citado por Heráclito (cap. 27, 2), que debió de influir decisivamente en nuestro autor⁷⁵ en lo relativo a los conocimientos científicos que la escuela de Pérgamo le atribuía a Homero. Se detecta un afán por explicar la concepción homérica del mundo desde la forma esférica del cosmos estoico⁷⁶. Para Heráclito, Homero ha conocido la armonía de las esferas (cap. 12)⁷⁷, la fecha de los eclipses (cap. 75)⁷⁸ la clasificación de los seísmos (cap. 38)⁷⁹, etc. También los escolios del *Cod. Parisinus* 2679 y 268I a *Ilíada* X 394 atribuyen a Crates el conocimiento de la exégesis conocida como de la «noche puntiaguda»⁸⁰, según la cual las sombras de la tierra tenían forma cónica. En esta línea figura como fuente, tal y como ya hemos dicho, Heródico de Babilonia, discípulo de Crates, a quien Heráclito cita una sola vez (cap. 11, 2), aunque, probablemente, lo utilizó para bastantes más pasajes⁸¹.

Otra fuente es Apolodoro de Atenas⁸², discípulo del estoico Diógenes de Seleucia y de los gramáticos de Pérgamo, autor de un tratado perdido *Sobre los dioses*⁸³, al que, según R. Münzel⁸⁴, se remontan varios pasajes de los alegoristas Heráclito y Cornuto y de los neoplatónicos Macrobio y Porfirio. Trabajó en la biblioteca de Alejandría y allí debió de coincidir con Aristarco y su escuela de exégesis fundamentalmente homérica; hecho que forzosamente ocurrió antes del 146 a. C., fecha en la que, según Ateneo⁸⁵, Aristarco se tuvo que exiliar a Chipre; con posterioridad reaparece en Pérgamo en el 144 a. C.⁸⁶. El cap. 7 de Heráclito es una buena muestra del tipo de etimologías que realizaba Apolodoro, a propósito de los diversos nombres con que se conocía a Apolo⁸⁷.

f) *El estilo*

Para F. Buffière, Heráclito no es un estoico *stricto sensu*, sino, más bien, «un rétor de buena voluntad preocupado por el triunfo de Homero sobre todas las escuelas»⁸⁸, de ahí que utilice los recursos que le ofrece la retórica; es decir, pone la retórica al servicio de Homero. Heráclito se convierte de esta manera en un apologista de la poesía homérica como fuente indefectible de todas las *dóxai*, aunque para ello tenga que caer en algunas contradicciones. Presenta un estilo ampuloso y grandilocuente en el que abundan las metáforas y las reminiscencias poéticas, poniendo gran interés en evitar el hiato⁸⁹. Lógicamente, su vocabulario se halla más cerca de Plutarco que de Platón⁹⁰, utilizando frecuentemente términos como *theología*, *philosophía*, *physiología*, etc., y giros un tanto rebuscados para obtener un lenguaje cuidado y pulido.

Tal vez por todo esto su obra ha corrido mejor suerte que otras del mismo género, ganándose las preferencias de los eruditos bizantinos y convirtiéndose en el punto de encuentro en el que confluyen las diversas y centenarias corrientes de las exégesis homérica.

g) *La transmisión del texto*

De dos diferentes maneras se nos ha transmitido la obra de Heráclito: por una parte, a través de los códices que forman la tradición manuscrita de las *Alegorías* como tales, y, por otra, en los fragmentos que aparecen en los escolios a la *Ilíada* y a la *Odisea*, en la tradición propia de estas obras⁹¹.

Ya hemos dicho que el código más antiguo es el *Mediolanensis Ambrosianus B-99-sup. (M)* del siglo XIII y que, curiosamente, sólo transmite el final de la obra (cap. 79, 9-final), ya que la parte que contenía el resto de las

Alegorías fue arrancada. Esta lamentable pérdida se puede subsanar, en parte, por el testimonio de los códices *Vaticanus gr. 871 (A)* y *Vaticanus gr. 951 (B)*, así como el manuscrito que sirvió de modelo al *Londinensis Bibliothecae regiae 16 C (G)* y a la edición aldina (*a*), hoy desaparecido. Estos testigos de la tradición (*A*, *B*, *G* y modelo de *a*) han sido copias de *M*, y

gracias a ellos se puede fijar el texto que contenían los folios arrancados.

El códice *A*, del siglo xv, termina justo donde empieza *M*: cap. 79, 8, y fue editado por Matranga en sus *Anecdota graeca*⁹². Por su parte, el códice *B*, del siglo XIV, tan sólo transmite la primera parte de la obra: hasta el cap. 15, 7. Ya nos hemos referido, al comienzo de esta Introducción⁹³, al códice *G*, que está incompleto (hasta el cap. 71, 11) y sobre el cual fue copiado el *Florentinus Riccardianus 41*, del siglo XVI. En cuanto a la edición aldina, ya hemos dicho que el manuscrito que sirvió de base se ha perdido. Llega hasta el cap. 71, 11 y se corta en la misma palabra que *G*, lo cual es un indicio que nos remonta a un patrón común. De la edición aldina depende, a su vez, un manuscrito hispano: el *Escorialensis Σ-I-20*.

Aparte de estos manuscritos, ligados por la tradición, existen otros dos que no dependen de *M*. Son el *Vaticanus gr. 305 (D)*, de principios del siglo XIV, que transmite desde el cap. 41, 5 hasta el final y parece próximo a *M*, y el *Oxonienis bib. Collegii Novi, 298 (O)*, también de comienzos del siglo XIV y que, al contrario que el anterior, contiene desde el inicio hasta el cap. 28, 6⁹⁴.

¹ F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956, págs. 67 y sig.

² Se trata del manuscrito inglés de la edición de THOMAS GALE, conservado en el British Museum (siglo xv), según la *collatio* llevada a cabo por F. OELMANN para su *Heracliti Quaestiones homericæ* (Leipzig, 1910). La edición de GALE se publicó en 1688 en Amsterdam, en los *Opuscula mythologica physica et ethica* (págs. 405-495), en su segunda edición (en la de 1671 no aparecen las *Quaestiones homericæ*).

³ Publicada en Venecia, en 1505, en un volumen en el que le preceden las *Fábulas* de Esopo y de Babrio, el tratado *Sobre los dioses* de Cornuto y los *Ápista* de Paléfato. Consta como título: *De allegoriis apud Homerum*.

⁴ DIÓGENES LAERCIO, V 87.

⁵ Recogida en los *Scriptores poeticae Historiae graeci* de A. WESTERMANN (Brunswick, 1843). Sobre el autor y la obra, puede verse F. BUFFIÈRE, *Les mythes...*, pág. 231.

⁶ 1504, 55. Eustacio, arzobispo de Tesalónica († ca. 1198), es una fuente fundamental para la exégesis alegórica.

⁷ *Heracliti...*, pág. XLV; un resumen crítico en F. BUFFIÈRE, *Héraclite. Allégories d'Homère*, París, 1962, pág. IX.

⁸ *Ibidem*.

⁹ BUFFIÈRE, en su edición, prefiere situarlo en el siglo III a. C. (pág. 16 n. 1).

¹⁰ *Analecta alexandrina*, Berlín, 1843, pág. 371.

¹¹ PAULY-WISSOWA, R. E., art. *Herakleitos*, col. 508.

¹² *Geschichte der griechischen Literatur*. (= *Historia de la literatura griega* [trad. JOSÉ M.^a DÍAZ REGAÑÓN y BEATRIZ ROMERO]), Madrid, 1976, pág. 783, n. 289.

¹³ V 215b, 219c; VI 234d; VIII 340e; XIII 586a. Cf. I. DÜRING, *Herodicus*, Estocolmo, 1941.

¹⁴ REINHARDT, art. *Herakleitos*, col. 508.

¹⁵ *Heracliti...*, pág. XXXV.

¹⁶ *Kultur des Hellenismus*, pág. 66 (cit. en REINHARDT, art. *Herakleitos*, col. 508).

¹⁷ *Blätter für das bayr. Gymnasialwesen*, 1886, págs. 546 y sigs.

¹⁸ *Heracliti...*, pág. XXXVI.

¹⁹ P. FORD, «Conrad Gesner et le fabuleux manteau», *Bibl. d'Hum. et Ren.*, XL VII (1985), 305-320.

²⁰ *Heracliti...*, pág. XXXVII.

²¹ Una sucinta pero diáfana historia del problema puede verse en el apartado dedicado a la alegoría por M. FERNÁNDEZ-GALIANO en el vol. col. *Introducción a Homero*, Madrid, 1963, págs. 99-101.

²² Cf. J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, París, 1976, pág. 160.

²³ Cf. A. LUDWICH, «Plutarch über Homer», *Rhein. Mus.* LXVII (1917-1918), 537-593, y BUFFIÈRE, *Les mythes...*, págs. 72-77.

²⁴ Cf. BUFFIÈRE, *ibid.*, págs. 419-459 y 521-540; una Introducción general, en M. PERIAGO, *Porfirio. Sobre la abstinencia*, Madrid, 1984, en esta misma colección. Para el tema que nos ocupa: J. PÉPIN, «Porphyre, exégète d'Homère», en *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, vol. XII, Ginebra, 1965, págs. 231-272.

²⁵ Cf. PÉPIN, *Mythe et Allégorie...*, págs. 93 y sig.

²⁶ *Vidas de los filósofos* VIII 1, 21.

²⁷ Peripatético del siglo III a. C.

²⁸ Fr. 11 DIELS-KRANZ.

²⁹ Fr. 42 DIELS-KRANZ; también frs. 40 y 57.

³⁰ 660e.

³¹ Cf. CICERÓN, *De natura deorum* 11.

³² Puede verse el estudio de C. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid, 1981.

³³ *Ibid.*, el capítulo final: «La posteridad y el epicureísmo». págs. 240 y sigs.

³⁴ Cf. *Sobre lo Sublime* IX 7, 2.

³⁵ Una historia del término puede verse en P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs dès origines au temps de Plutarque*, París, 1904, págs. 270 y sigs.

³⁶ *Od.* VIII 267 ss.

³⁷ 4, 19E. Traducción de C. MORALES y J. GARCÍA LÓPEZ, *Plutarco. Obras morales y de costumbres*, I, Madrid, 1985 (en esta misma colección).

³⁸ 32, 363D.

³⁹ Cf. F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, París, 1942, pág. 5 n. 4, y É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París, 1950.

⁴⁰ PÉPIN, *Mythe et Allégorie...*, pág. 88.

⁴¹ *Elemente der Literarischen Rhetorik*. (= *Elementos de retórica literaria* [trad. M. MARÍN CASERO], Madrid, 1983, pág. 212). Es interesante el estudio de R. HOLLANDER, *Allegory in Dante's Commedia*, Princeton, 1969.

⁴² IX 2, 46. Es importante el trabajo de J. PERRET, «Allégorie, hyponoiai, inspiration. Sur les exégèses anciennes d'Homère», en *Mélanges Gareau*, Cah.

Étud. Anc. XIV (Ottawa, 1982), 65-73.

⁴³ 5, 1-2.

⁴⁴ Ver PHILOD., *Volumina rhetor.*, I (ed. SUDHAUS, Teubner, 1892), pág. 164, 22; 181, 25 s.; 174, 24.

⁴⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* III 4, 1, y CICERÓN, *Orator* XXVII 92 y 94.

⁴⁶ QUINTILIANO, *Instit. or.* VIII 6, 52.

⁴⁷ *De Trinitate* XV 9, 15.

⁴⁸ Cf. PÉPIN, *Mythe Allégorie...*, pág. 90.

⁴⁹ Para todas estas definiciones conviene leer a CICERÓN, *Orat.* III 41, 166. Cf. PÉPIN, *op. cit.*, pág. 90 y BUFFIÈRE, *Les mythes ...*, págs. 48 y sigs. En la *Antología Palatina* (libro XIV) hay una colección de enigmas.

⁵⁰ Cf. OELMANN, *Heracliti...*, pág. XLI.

⁵¹ I 10, 11.

⁵² Cf. C. REINHARDT, *De Graecorum Theologia*, Berlin, 1910, págs. 36 y sigs. Una completa visión de todo el problema da la reciente monografía de R. LAMBERTON, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley, 1986.

⁵³ Así, *Atenea-phronêsis* en los caps. 19, 28, 30, 54, 61 ss., 75.

⁵⁴ BUFFIÈRE, *Heraclite...*, pág. XXI y sigs.

⁵⁵ *Rep.* 378-e.

⁵⁶ *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 4, 19E-20B.

⁵⁷ Es llamado así porque había adoptado las costumbres voluptuosas de los feacios.

⁵⁸ «II naufragio di Epicuro», *Riv. Crit. Stor. Filos.* XXXIII (1978), 116-118.

⁵⁹ *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1945, págs. 355-492.

⁶⁰ «Homer bei Methodios von Olympos», *Rhein. Mus.* XCIX (1956), 17-36.

⁶¹ *Od.* XII 178-200.

⁶² Cf. P. ANTIN, «Les Sirènes et Ulysse dans l'oeuvre de Saint Jérôme», *Rev. Étud. Lat.* XXXIX (1961), 232-241.

⁶³ Autor siciliano del siglo a. C. Cf. J. W. SCHIPPERS, *De Ontwikkeling der Euhemeristische Godencritiek in de Christelijke Latijnse Literatuur*, tes. doct., Utrecht, Groninga, 1952.

⁶⁴ Cf. BUFFIÈRE, *Les mythes...*, págs. 228 y sigs.

⁶⁵ *Fedro* 229c-e. Cf. HERÓDOTO, VII 189. Aunque antiguo, sigue siendo fundamental el artículo de J. TATE, «Plato and Allegorical Interpretation», *Class. Quart.* XXIII (1929), 142-154.

⁶⁶ BUFFIÈRE, *Les mythes...*, págs. 587 y sigs. y *Héraclite...*, págs. XXVI y sig.

⁶⁷ P. GUILLON, «La nostalgie d'Homère», *Cahiers du Sud*. 325 (1954), 331 y sigs.

⁶⁸ C. L. THOMPSON, *Stoic allegory of Homer. A critical analysis of Heraclitus' Homeric allegories*, tes. doct., Yale Univ. New Haven, 1973. Cf. J. TATE, «On the History of Allegorism», *Class. Quart.* XXVIII (1934), 105-114.

⁶⁹ *Ión* 530d.

⁷⁰ *Retórica* 1403b26, y *Poética* 1461b1.

⁷¹ *Ión* 530d.

⁷² Cf. BUFFIÈRE, *Les mythes...*, pág. 134.

⁷³ Cf. F. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, tes. doct., Basilea, Borna-Leipzig, 1928, págs. 89-91.

⁷⁴ BUFFIÈRE, *Les mythes...*, págs. 137 y sigs.

⁷⁵ E. MAASS, *Aratea*, Berlín, 1892, págs. 172-189.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, págs. 173 y sigs.

⁷⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Sobre el cielo* 290b12.

⁷⁸ PLUTARCO, *Sobre la cara de la luna* 931DF.

⁷⁹ Cf. DIÓG. LAERC., VII 154.

⁸⁰ Cf. C. WACHSMUTH, *De Cratete Mallota*, Leipzig, 1860, fr. 4.

⁸¹ Cf. BUFFIÈRE, *Heraclite...*, págs. XXXV y sig.

⁸² Nacido en el 180 a. C. Cf. C. REINHARDT, *De Graecorum...*, págs. 107-121.

⁸³ W. SCHMIDT-O. STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, II 1, Munich, 1934, págs. 394 y sigs.

⁸⁴ *De Apollodori 'Peri theôn' libris*, tes. doct., Bonn, 1883.

⁸⁵ 184c.

⁸⁶ Cf. R. MÜNDEL, *Quaestiones mythographae*, Berlin, 1883, pág. 1.

⁸⁷ Cf. MÜNDEL, *De Apollodori...*, pág. 7. Tesis confirmada por J. PANZER, *De mythographo homerico restituendo*, tes. doct., Greifswald, 1892, pág. 62.

⁸⁸ *Les mythes...*, pág. 70. Véase R. HAHN, *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*, Tubinga, 1967.

⁸⁹ OELMANN, *Heracliti...*, pág. XXXIX.

⁹⁰ Cf. BUFFIÈRE, *Héraclite ...*, pág. XLI.

⁹¹ Una descripción detallada de los manuscritos se encuentra en OELMANN, *Heracliti...*, págs. X-XXVIII. Cf. BUFFIÈRE, *Heraclite...*, págs. XLV-LIX.

⁹² Roma, 1850, I, págs. 296-361.

⁹³ Véase n. 2.

⁹⁴ Una valoración, en BUFFIÈRE, *Héraclite...*, págs. LV y sigs.

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones:

- F. BUFFIÈRE*, *Héraclite. Allégories d'Homère*, París, 1962. TH. GALE, *Opuscula mythologica physica et ethica*, Amsterdam, 1688, págs. 405-495.
- E. MEHLER, *Heracliti allegoriae homericæ*, Leiden, 1851.
- F. OELMANN, *Heracliti Quaestiones homericæ*, Leipzig, 1910.
- N. SCHOW, *Allegoriae homericæ*, Gotinga, 1782.

2. Estudios:

- A. BRINKMANN, «Scriptio continua», *Rhein. Mus.* LXVII (1912), 614 y sigs.
- F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956.
- P. FORD, «Conrad Gesner et le fabuleux manteau», *Bibl. d'Hum. et Ren.* XLVII (1985), 305-320.
- A. GRILLI, «Il naufragio di Epicuro», *Riv. Crit. Stor. Filos.* XXXIII (1978), 116-118.
- R. HAHN, *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*, Tübinga, 1967.
- R. LAMBERTON, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley, 1986.
- E. MAASS, *Aratea*, Berlín, 1892, págs. 172-189.
- K. MEISER, «ZU Heraklits homerischen Allegorien», *Sitz. Bay. Akad. Wiss.* (1911), 7.^a ed.
- K. MÜLLER, en PAULY-WISSOWA, R. E., art. *Allegorische Dichtererklärung*, cols. 16-22.
- R. MÜNZEL, *Quaestiones mythographæ*, Berlín, 1883.
- , *De Apollodori «peri theôn» libris*, tes. doct., Bonn, 1883 (cap. I).
- , «Animadversiones in Heracliti *Alleg. homer.*», *Rhein. Mus.* XL (1885), 632-636.
- A. PAGLIARO, «Linguistica e critica letteraria», *Helikon* XI-XII (1971-1972), 3-19.
- J. PANZER, *De mythographo homerico restituendo*, tes. doct., Greifswald, 1892.
- J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, París, 1976.
- C. REINHARDT, *De Graecorum theologia capita duo*, Berlín, 1910.
- , en PAULY-WISSOWA, R. E., art. *Herakleitos*, col. 508.
- H. RICHARDS, «Varia», *Class. Rev.* V (1911), 259-263.

- E. A. SCHMIDT, «Der Bukoliker Vergil und die moralische *Homeralllegorese*», *Symb. Osf.* LIII (1978), 165-170.
- J. TATE, «On the History of Allegorism», *Class. Quart.* XXVIII (1934), 105-114.
- C. L. THOMPSON, *Stoic allegory of Homer. A critical analysis of Heraclitus' Homeric allegories*, tesis doct., Yale Univ. New Haven, 1973.
- F. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Leipzig, 1928.

ESTEBAN CALDERÓN DORDA

* Son interesantes, en diversos aspectos, las reseñas a esta edición de: CATAUDELLA (*Sic. Gymm.* XVII [1964], 268-269), ERBSE (*Gymnasio* LXXII [1965], 552-555), LÉVÊQUE (*Rev. Étud. Anc.* LXV [1963], 430-432), RANK (*Mnemosyne* XXI [1968], 310-312) y WEHRLI (*Gnomon* XXXVI [1964], 149-152).

NOTA A LA PRESENTE TRADUCCIÓN

En nuestra traducción hemos seguido el texto establecido por F. Buffière («Les Belles Lettres», París, 1962). En los escasos pasajes en que diferimos del texto citado, dejamos constancia del hecho en notas a pie de página. A la hora de referirnos a estas divergencias, utilizamos las siglas conforme al aparato crítico de esta edición. Al obedecer las indicaciones críticas del editor, en consecuencia, hacemos entrar en la traducción o salir de ella las partes incluidas, respectivamente, entre corchetes angulares y corchetes normales, sin poner dichos signos en la traducción.

Heráclito utiliza repetidamente un procedimiento de exégesis que es familiar a los comentaristas y a los filósofos: la etimología. Pero estos ejercicios etimológicos, a los que son tan aficionados los estoicos, nos parecen, las más de las veces, carentes de rigor científico. El deseo de hacer concordar el nombre con la idea que se expresa, lleva con frecuencia a nuestro autor a hacer unos juegos de palabras sumamente extravagantes, de difícil justificación y escasa credibilidad. Como estamos en desacuerdo en repetidas ocasiones con muchas de esas etimologías populares, que se dirían tomadas al oído, remitimos al lector a los diccionarios etimológicos al uso (Chantraine, por ejemplo).

Finalmente, hay en el texto frecuentes transliteraciones. No traducimos a veces esas palabras para no entrar en contradicción, al poner en castellano las citas de Homero, con la teoría que Heráclito expone a continuación sobre dichos términos.

M.^a ANTONIA OZAETA

1

Se acusa despiadadamente a Homero por su falta de respeto para con la divinidad¹: todos sus relatos resultarían impíos, a menos de interpretarlos como alegorías. Historias sacrílegas, repletas de una locura blasfema², rezuman [2] furor a lo largo de los dos poemas. Presumir que [3] toda visión filosófica está ausente, que estas obras no esconden ningún sentido alegórico que haga pensar que están exentas de poesía, supondría hacer de Homero un Salmoneo³ o un Tántalo⁴,

el cual tenía una lengua desenfrenada, enfermedad esta la más vergonzosa⁵.

[4] Yo me pregunto con enorme extrañeza cómo es posible que personas temerosas de la divinidad, que asisten regularmente a los templos y santuarios y se preocupan durante todo el año de las fiestas de los dioses, demuestren tanto cariño por las obras impías de Homero y canten [5] de memoria esos relatos malditos. Ya desde su más temprana edad, los niños que hacen sus primeros estudios son alimentados con las enseñanzas de Homero, y amamantados con sus palabras, como si absorbiéramos la [6] leche de sus versos. En los albores de nuestra vida, y también durante los años en que nos vamos haciendo hombres, Homero nos acompaña; en la edad madura está presente con todo su vigor, y nunca hasta la vejez nos produce el menor hastío; antes al contrario: apenas hemos abandonado su lectura, sentimos de nuevo sed de él. [7] Casi puede afirmarse que el trato con Homero no termina hasta que la vida toca a su fin.

2

Por lo cual, creo que es claro y evidente para todos, que ningún relato inmoral puebla ni contamina los versos de Homero; al contrario: ambas obras, la *Iliada* primero y la *Odisea* después, dejan escuchar unánimemente una voz que habla de piedad, una voz limpia de cualquier impureza:

No sería yo quien luchara contra los dioses celestiales⁶.

¡Necios, que ansiamos con vehemencia equipararnos a Zeus!⁷.

¡Con qué solemnidad está descrito en los versos del [2] poeta Zeus en el cielo, dios que, con un imperceptible movimiento de cabeza, todo lo conmociona! Igualmente Posidón, quien, cuando se lanza, súbitamente

tiemblan los altos montes y las selvas⁸.

Lo mismo podría decirse a propósito de Hera: [3]

Se agitó en su trono, haciendo estremecer el vasto Olimpo⁹.

De igual modo, cuando aparece Atenea [4]

Se quedó estupefacto Aquiles; se volvió, y al punto reconoció a Palas Atenea; sus ojos brillaban de un modo terrible¹⁰.

Como Ártemis, la flechadora, va por el monte, el elevado Taigeto o el Erimanto, deleitándose con los jabalíes y con las ligeras ciervas ...¹¹.

[5] Estas imágenes acerca de la divinidad, descritas en los términos respetuosos que corresponde al tratar los asuntos divinos, son válidas para todos los dioses por igual. ¿Para qué aducir más ejemplos?

bienaventurados y eternos dioses¹²

y

que gozan de pensamientos imperecederos¹³

o, ¡por Zeus!

que nos dispensan los bienes¹⁴

y

que llevan una existencia feliz¹⁵;

no comen pan, no beben vino de color de fuego; por ello, carecen de sangre y son llamados inmortales¹⁶.

3

¿Quién, ante estos testimonios, se atreve a llamar impío a Homero?

*¡Zeus gloriosísimo, el más excelso, que cubres el cielo de
negras nubes, y habitas el éter!*¹⁷.

Y tú, Sol, que todo lo ves y todo lo escuchas,

*¡Ríos, Tierra! Y vosotros, muertos de las regiones
subterráneas,*

*que castigáis a los humanos que han cometido perjurio, sed
vosotros testigos...*¹⁸.

Testigos de la voluntad piadosa de Homero, en el sentido de que trata con un cuidado religioso, con un afecto extraordinario, a todo lo que se refiere a la divinidad, puesto que también él es un ser divino.

Si hay hombres que, faltos de inteligencia, no comprenden [2] el lenguaje alegórico de Homero y no descienden a las profundidades de su sabiduría; que rechazan la verdad sin ser capaces de discernirla; que no entienden tampoco el carácter filosófico que impregna sus relatos, y se aferran a lo que parece tener una conformación legendaria¹⁹, que estos hombres desaparezcan de nuestra vista. Y [3] nosotros, que hemos sido purificados, tras haber hecho las sagradas abluciones, sigamos las huellas de la augusta verdad bajo las directrices de los dos poemas.

4

Sea objeto de desprecio Platón, adulador y detractor a la vez de Homero, Platón, que expulsa de su República a este desterrado insigne, luego de haberle coronado con blancas cintas de lana y ungido su cabeza de costosos [2] perfumes. Tampoco Epicuro nos preocupa lo más mínimo, el cual es jardinero del placer indecoroso en sus propios jardines²⁰, y quiere purificarse de todo contacto con la [3] poesía, como si se tratara de un cebo pernicioso²¹. Ante estos autores, con razón podría yo decir entre profundos suspiros:

*¡Ah! ¡De qué modo inculpan los mortales a los dioses!*²².

[4] Y, lo más amargo, es que ambos han tomado a Homero como fuente de sus doctrinas²³: de él han extraído provechosamente la mayor parte de su ciencia; pero, con

respecto a su persona, se muestran desagradecidos e impíos. [5] Aunque de Epicuro y Platón ya habrá ocasión de hablar de nuevo.

5

Ahora quizá sea necesario disertar breve y concisamente sobre el arte de la alegoría: su mismo nombre, elegido con enorme precisión, expresa casi lo que es la esencia de esta palabra. Se llama alegoría a una figura que consiste [2] en hablar de una cosa, pero que en realidad se refiere a otra distinta de la que menciona²⁴.

Arquíloco, por ejemplo, que tomó parte en la terrible [3] y amenazadora lucha contra los tracios, compara la guerra con el bramido de las olas, diciendo más o menos así:

*Mira, Glauco, ya las olas remueven el profundo mar, [4] y en torno a las cumbres de los montes Giras se eleva, erguida, una nube, indicio de tormenta; y, de manera inesperada, nos sorprende el miedo*²⁵.

Encontramos también alegorías muy logradas en el [5] poeta de Mitilene: compara igualmente las turbulencias de la tiranía con el estado que presenta el mar cuando está sacudido por la tempestad:

[6] *No entiendo la rebelión de los vientos;
vienen rodando las olas, tanto de este lado
como del otro, mientras que nosotros, en medio,
somos arrastrados con la negra nave,
padeciendo intensamente a causa de la gran tempestad:
pues el agua cubre el pie del mástil;
las velas todas están ya desgarradas,
y de ellas cuelgan grandes jirones;
las anclas*²⁶ *están encolerizadas*²⁷.

[7] Cualquiera inferiría de esta imagen del mar que se nos ha presentado, que se trata de una alusión al miedo que sienten los marineros ante la tempestad. Pero no es así. Es Mírsilo²⁸ a quien verdaderamente el poeta se refiere, y a la sedición por él provocada para implantar la tiranía [8] entre los habitantes de

Mitilene. Del mismo modo, afirma en otro pasaje, aludiendo veladamente a los actos llevados a cabo por Mírsilo:

*Como la ola, más alta que las precedentes,
avanza, y nos va a deparar un enorme quehacer
para achicar el agua, cuando inunde la nave*²⁹.

El poeta, que era isleño, abunda en alegorías marítimas, [9] y, las más de las veces, compara las catástrofes que originan los tiranos con las tempestades de la mar.

Por su parte, Anacreonte de Teos, para ridiculizar la [10] altanería y arrogancia de una altiva cortesana, utiliza, con pinceladas llenas de humor, la alegoría de una yegua, cuando se expresa en los siguientes términos:

*Yegua de Tracia, ¿por qué me miras con mirada torva, [11]
y me rehúyes sin piedad alguna?, ¿me consideras, acaso,
carente de todo ingenio?*

*sabe que podría colocarte con firmeza el freno,
y, con las riendas en mi mano, dirigirte en la carrera hasta la
meta.*

*Ahora, en cambio, paces en el prado, y jugueteas, brincando
ligera,*

*porque careces de un jinete diestro que cabalgue sobreti*³⁰.

Sería prolijo enumerar con detalle cada una de las alegorías [12] que se encuentran en los poetas y en los prosistas. Son suficientes unos pocos ejemplos para dar testimonio de un conjunto mucho más amplio. No encontramos tampoco [13] en el mismo Homero el uso de alegorías sólo de modo ocasional, alegorías que se presten a ambigüedades, y que requieran ser cuestionadas aún hoy. Nos ofrece un [14] claro ejemplo de este modo de expresarse en los versos en que Odiseo afirma, describiendo los desastres que acarrea la guerra y las batallas:

*[15] Como consecuencia del combate, el bronce hace caer a
tierra muchas espigas,*

*pero muy poco grano, cuando Zeus inclina la balanza del otro
lado*³¹.

[16] Aquí, de lo que se habla es de agricultura, pero en lo que realmente se piensa es en la batalla. En una palabra, se expresa lo que se quiere dar a entender mediante representaciones de objetos totalmente diferentes.

Puesto que la alegoría es un modo de expresión habitual en los demás escritores, y tampoco es ignorada por Homero, ¿por qué no se ha esgrimido este argumento para justificar esas ocasiones en las que ha dado un tratamiento vulgar a lo referente a la divinidad?³².

[2] El orden de mi exposición será el mismo orden de los poemas homéricos: a través de un sutil y *científico* recorrido por cada canto, quedarán patentes las alegorías sobre los dioses³³.

[3] La malevolencia, siempre infame y denigrante, no ha sido escatimada ni siquiera al principio del primer canto. Muchos términos se repiten una y otra vez, a propósito de la cólera de Apolo, en el sentido de que los dardos, arrojados con total arbitrariedad, sacrificaban inútilmente a los griegos que en nada eran culpables; y, hasta tal [4] punto es injusta la cólera de Apolo, que Agamenón, tras inferir un ultraje a Crises, no es objeto de sanción especial alguna, él, que merecía ser castigado, puesto que había incurrido en falta. En cambio, los que habían gritado a grandes voces

*que se tratara con respeto al sacerdote, y se aceptaran los magníficos dones de rescate*³⁴,

se convierten en víctimas de la obstinación de un ser que se empecina en no dejarse persuadir.

En cuanto a mí, después de examinar atenta y minuciosamente [5] la verdad que se esconde en estos versos, pienso que a lo que aquí se alude no es a la cólera de Apolo, sino a una epidemia de peste, calamidad no enviada precisamente por la divinidad, sino surgida de modo espontáneo, y que brotó entonces —como en tantas otras ocasiones— para llevarse vidas humanas, del mismo modo que ocurre también hoy en día.

Que el mismo Apolo sea identificado con el sol, y que [6] sea honrado como un solo dios con dos nombres diferentes, resulta evidente para nosotros por las revelaciones secretas

que, sobre los dioses, se hacen en la celebración de los misterios³⁵, revelaciones que no pueden ser desveladas; y está claro también por el dicho popular repetido hasta la saciedad: «El sol es Apolo, y Apolo es el sol»³⁶.

Estos hechos han sido demostrados minuciosamente por Apolodoro, una autoridad en materia de historia³⁷.

[2] No me alargaré demasiado en la exposición de este tema: un desarrollo de mayor longitud resultaría fuera de [3] lugar. Pero no omitiré aquello que considero necesario explicar en apoyo de nuestra hipótesis, y es demostrar a las claras que, también para Homero, Apolo y el sol son [4] la misma cosa. Esta apreciación podría deducirla cualquiera que tuviera intención de examinar el asunto a fondo, por todos los epítetos que utiliza Homero.

[5] Es así que el poeta llama a Apolo continuamente «Febo», y, por Zeus, que este nombre no viene de Febe, de [6] la que dicen que fue la madre de Leto. Pues, así como es habitual en Homero el empleo de adjetivos patronímicos, no se encuentran nunca en él calificativos derivados [7] del nombre de la madre³⁸. Homero llama a Apolo «Febo», por el resplandor de sus rayos: siendo este atributo sólo propio del sol, el poeta se lo asigna igualmente a Apolo³⁹.

En cuanto a «Hecaergo», no es verosímil que este nombre [8] provenga de Hecaerge, la que, desde el país de los Hiperbóreos, llevó primicias a Delos⁴⁰; no, es el dios verdaderamente el *hecaergo*, es decir, el que actúa a distancia⁴¹. O sea, que el sol, que se halla situado lejos de [9] nuestra tierra, se encuentra en lo alto, presidiendo, como un agricultor, las estaciones de los hombres en el momento oportuno, equilibrando los calores sofocantes y el frío, y convirtiéndose para los humanos en artífice de la labranza y de las semillas, de la cosecha y de los trabajos que tienen que ver con el cultivo de la tierra.

También le llama Homero «Licegeneta», y no por haber [10] nacido en Licia⁴² —pues éste es un mito moderno, que no conoce Homero—. En mi opinión, de la misma manera que llama «Erigenia» a la que hace surgir la mañana⁴³, o sea, a la aurora, del mismo modo llama al sol «Licegeneta», porque a él

se debe esa luz que adopta el [11] crepúsculo en días despejados⁴⁴. También puede ser porque es el artífice del *licabante*⁴⁵, es decir, del año, ya que es el sol el que, después de recorrer uno a uno los doce signos del zodiaco, marca el fin de la duración del año.

[12] Le llama, asimismo, «Crisaor»⁴⁶, no por llevar ceñida una espada de oro —las armas son impropias de Apolo, [13] ya que este dios es arquero—, sino porque, como su resplandor, al salir, se asemeja muchísimo al oro cuando se le mira⁴⁷, se ha encontrado que «Crisaor» era un epíteto apropiado para el sol, por hacer alusión a sus rayos⁴⁸.

[14] Ahí está el origen, pienso, de que en el *Combate de los dioses* «Posidón esté apostado» frente a Apolo como su contendiente. Pues siempre ha existido una increíble rivalidad entre el agua y el fuego, habiéndoles tocado en suerte a estos dos elementos una naturaleza que se opone entre sí. Por ello, Posidón, elemento húmedo, cuyo [15] nombre proviene de *pósis*⁴⁹, lucha como rival contra los rayos ardientes del sol. Si no, ¿qué otro motivo de enemistad podría tener para con Apolo?

8

Se han dado una serie de explicaciones, según las cuales espero haber dejado claro que Apolo se identifica con el sol. Pero, ¿qué es lo que trataba de demostrar? Que, en las epidemias de peste, el sol es la causa principal de las muertes. Pues, cuando el verano suave, benigno, que [2] el astro rey nos concede, deja sentir, por medio de sus rayos, un calor moderado, tibio, una luz de salvación sonríe a los hombres. En cambio, cuando el verano es seco y [3] abrasador, arranca de la tierra emanaciones insalubres, y los cuerpos agotados, que se resienten por el cambio inusual operado en la atmósfera circundante, se consumen bajo el azote de la peste. De estas aceradas epidemias Homero [4] hace responsable a Apolo, pintando claramente a este dios con los trazos del artífice de las muertes repentinas⁵⁰. Dice, en efecto:

*Viene Apolo, el del arco de plata, con Ártemis,
y les da muerte con sus suaves flechas*⁵¹.

[5] Luego, puesto que, para Homero, el sol y Apolo son una misma cosa, y esta clase de plagas se deben a la acción del sol, Homero ve en Apolo, en su influencia física, la causa de la peste⁵².

[6] El que fuera el verano la estación en la que sobrevino a los griegos la enfermedad de la peste, es lo que voy a intentar precisar bien, porque de esta circunstancia se deduce que lo ocurrido no fue debido a la cólera de Apolo, sino al hecho de que el aire estuviera viciado.

[7] Por ejemplo: la duración de los días, que alcanza su máxima extensión, demuestra que se trataba del punto álgido del verano:

*cuando los días son más largos.*⁵³

[8] Pues un solo día transcurre desde la supremacía de Agamenón hasta la salida de Aquiles sin armas, y, aunque ello invierte la mayor parte del día, sin embargo no es una jornada completa:

La venerable Hera, la de ojos de vaca, obligó al Sol infatigable a sumergirse, mal de su grado, en las corrientes del Océano⁵⁴.

Escamoteando Hera, pienso, una parte no pequeña de las horas que quedaban.

Los hechos que tienen lugar en el ínterin están distribuidos en ocho cantos. El primero es el combate en la llanura, y contiene numerosas hazañas de uno y otro bando; después viene la contienda en la muralla griega. Y [2] en tercer lugar, la batalla junto a las naves hasta la retirada del cadáver de Patroclo, y, como consecuencia, la salida de Aquiles. De no ser en verano, hubiera sido inverosímil el que ocurrieran tantos hechos.

Las noches no son en absoluto noches de invierno. [3] Pues, ¿cómo Héctor, con un frío helador, se hubiera atrevido a pernoctar junto a las naves aqueas? Tampoco se [4] hubiera oído resonar jubilosamente

*el sonido de las flautas y siringas*⁵⁵

en el ejército bárbaro. Para los que combaten en invierno, [5] se dispone un lecho caliente, campamentos; no tienen que librar batallas a la intemperie. De suerte que Héctor [6] no hubiera abandonado la ciudad, donde podía permanecer completamente seguro, para asentar sus tropas al borde del mar, al descubierto.

Y ¿cómo los que acudieron en calidad de aliados iban [7] a ser tan temerarios como para apostarse, en aquella época del año, frente a los enemigos, sobre todo estando a los pies del monte Ida, montaña de clima extremadamente [8] crudo que hace brotar ríos infranqueables? Pues de sus entrañas fluyen, uno tras otro

*el Reso, el Heptáporo, el Careso, el Rodio,
el Gránico, el Esepo, el divino Escamandro
y el Simois*⁵⁶,

Estos ríos, sin ayuda de las lluvias caídas del cielo, eran capaces de convertir la llanura en una laguna.

[9] Veamos: los bárbaros, por ignorancia, sí hubieran podido decidir hacer algo que resultara perjudicial. Pero, ¿cómo se explica que los griegos, que los sobrepasan en inteligencia en todos los aspectos, fueran a elegir a los

mejores⁵⁷ para enviarlos, de noche, a realizar un trabajo [10] de inspección? ¿Tan grande hubiera sido el beneficio obtenido —de haber prosperado la empresa— como para contrarrestar el perjuicio resultante, caso de haber fracasado? Pues una simple nevada y un temporal de lluvia invernal hubieran podido fácilmente anegar a ambos vigías.

[11] Yo pienso que el hecho de que los troyanos salieran fuera de su ciudad para luchar es indicio de que se trata del verano, y no de otra estación. Pues, en invierno, toda guerra cesa, y las dos partes en contienda hacen una tregua, ya que no pueden ni transportar las armas, ni soportar [12] las vicisitudes de la guerra. ¿Cómo podría resultar tarea fácil perseguir al enemigo o huir? ¿Cómo las manos, agarrotadas por el frío, podrían disparar con tino y dar en el blanco? En cambio, es justo en medio del verano [13] cuando las huestes se dirigen al combate. Y que esto es así, se puede comprobar no por simples conjeturas, sino por pruebas evidentes.

Después de las maniobras de Agamenón para poner a prueba al ejército, todos los griegos se levantan y corren hacia las naves,

*y quitan de las naves los soportes que las mantenían sujetas a la tierra*⁵⁸,

sin tener de frente vientos contrarios ni un mar amenazante. Pues, ¿quién se hubiera prestado a ser piloto de [2] unas personas que corrían al encuentro de un peligro tan evidente, y que se disponían, además, a hacer una travesía de envergadura? No zarpaban rumbo a Ténedos, ni [3] disponían el aparejo de las naves para partir a Lesbos y a Quíos; por el contrario, Grecia quedaba lejos, y el mar aquel era difícil de surcar: incluso en verano los navegantes van a veces a la deriva. Aún más: al volver de la [4] asamblea, se levanta bajo sus pies una densa polvareda:

*Con gran griterío corren hacia las naves,
y de sus pies se levanta una nube de polvo*⁵⁹

¿Cómo podría esto producirse, si el suelo estuviera mojado? [5] En los combates que siguen a continuación, Homero suele repetir constantemente:

*Los aqueos se vuelven blancos por la polvareda que levantan hasta el bronceo cielo los pies de los corceles al golpear contra el suelo*⁶⁰.

[6] ¿Y cuando Sarpedón está herido? El impulso del Bóreas, ¿no

*reanima con su soplo a su alma terriblemente extenuada*⁶¹,

cuando su cuerpo solicita un poco de frescor, en medio de ese aire abrasador? Y de nuevo, en otro pasaje, están por la sed

*devorados y cubiertos de polvo*⁶²,

y

*enjugando su sudor, y bebiendo para calmar la sed*⁶³.

En invierno era imposible que se dieran estas situaciones; en verano, en cambio, suponía un alivio para los hombres que combatían.

[7] ¿Para qué extendernos más? Bastaría casi con un solo ejemplo de los que hemos aducido para constatar de qué estación del año se trata:

*Ardieron los olmos, los sauces y los tamariscos,
ardió el loto, el junco y la juncia⁶⁴.*

Si se está de acuerdo en que la época referida es el verano; que es en dicha estación cuando las enfermedades se contraen, y que las epidemias de peste son de la competencia de Apolo, ¿qué queda sino pensar que el suceso no es expresión de la cólera divina, sino que fue originado por un fenómeno coyuntural de las capas de aire? Muy convincentemente Heródico⁶⁵ demuestra que los griegos [2] no permanecieron en Ilión durante diez años completos, sino que llegaron al cumplirse el período de tiempo fijado por el destino para la toma de la ciudad. Sería absurdo [3] que, conociendo —por habérselo predicho Calcante— que

*al décimo año tomarían la ciudad*⁶⁶,

permanecieran inactivos tantos años, sin que ello les reportara la menor utilidad; es más verosímil que los griegos, en el intervalo, navegaran a lo largo de las costas de Asia, ejercitándose en las prácticas de la guerra y haciendo acopio de botín en sus campamentos, y que, al llegar [4] el décimo año, en el cual estaba determinado por el destino la toma de Ilion, se agruparan y se dirigieran hacia el lugar. Se establecieron en una hondonada, que era un [5] lugar pantanoso, y, en consecuencia, con la llegada del verano, brotó la epidemia de la peste.

Examinemos ahora por partes lo expuesto acerca de la enfermedad: casi todo va a concordar con nuestras afirmaciones. [2] En primer lugar: ese sonido que surge de las flechas esconde un fenómeno físico; pero, ¡por Zeus!, no se trata de un relato fabuloso de flechas que hablan, sino que el verso contiene una especulación filosófica:

Resonaron las flechas sobre los hombros del irritado dios al moverse éste⁶⁷.

[3] Hay en el cielo, en efecto, algunos sonidos melódicos y armónicos que son las vibraciones producidas por el movimiento continuo de las esferas⁶⁸, sobre todo cuando [4] el curso del sol es más rápido. Y si alguien, rasgando el aire al azar con una vara ligera, o arrojando una piedra con honda, produce un chasquido y un silbido de una resonancia tan fuerte, ¿cómo es posible que tan grandes volúmenes, que se desplazan desde la salida del sol hasta su ocaso, puedan conducir su carro silenciosamente y recorrer así el gigantesco trayecto que les ha sido encomendado? [5] Nosotros no percibimos estos sonidos que resuenan sin interrupción, bien porque nos son familiares desde nuestra tierna infancia, o bien porque la inconmensurable distancia que media entre nosotros y ellos hace que se disuelva [6] el sonido en el espacio que nos separa⁶⁹. Que esto es así, Platón lo corrobora, quien destierra a Homero de su República, cuando dice:

Y en lo alto de cada uno de los círculos iba una Sirena [7] que daba también vueltas, y emitía una voz que tenía siempre el mismo tono; y de todas las voces, que eran ocho, se formaba un acorde armonioso⁷⁰.

De igual modo Alejandro de Éfeso, al explicar cómo [8] los astros errantes marchan rigiéndose por un orden, añade, con respecto a los sonidos que emiten:

Todos forman un concierto armónico, cuyos sonidos [9] se asemejan a los de la lira de siete cuerdas; cada uno sube su tonalidad un intervalo con respecto al anterior⁷¹.

De donde se deduce que el cosmos no es ni silencioso ni mudo.

13

La fuente de esta creencia es Homero, cuando, alegóricamente, llama flechas a los rayos del sol, y añade que estos rayos, al cruzar los aires, producen un peculiar sonido divino.

[2] Después de hacer estas especulaciones de tipo general sobre los sonidos, pasa Homero de inmediato a otras consideraciones particulares sobre el tema y, añade:

*Y él caminaba semejante a la noche*⁷².

[3] No describe la luz del sol como absolutamente pura, sino mezclada con una neblina negra; ha cubierto, pues, al sol con el velo de la noche, casi la misma noche que suele encubrir la luz del día en las epidemias de peste.

[4] Por otra parte, ¿cómo es que Apolo, dispuesto ya a disparar el arco,

*se sentó seguidamente lejos de las naves, y disparó una flecha; un sonido terrible provino del arco de plata*⁷³.

[5] Pues, si hubiera lanzado sus flechas llevado de la cólera, necesariamente se tenía que haber colocado, al disparar, cerca de las personas objeto de su blanco. Pero, como Homero se expresa en términos alegóricos, supone, con toda verosimilitud, que es el sol el que lanza desde lejos sus pestíferos rayos.

Aduce, además, un testimonio muy evidente cuando dice:

En primer lugar, disparó contra los mulos y los ágiles perros⁷⁴.

Pues el gesto de la cólera de Apolo no hubiera sido tan [2] indiscriminado e inútil, como para disparar contra animales carentes de razón; ni se hubiera desatado tan salvajemente su furia contra unos mulos y unos perros, como afirma, levantando un infundio contra Homero, el miserable esclavo tracio: me refiero a Zoilo de Anfípolis⁷⁵, quien esparce por doquier semejantes tonterías.

Homero, muy atento a los fenómenos de la Naturaleza, [3] narra lo que ocurre en las epidemias de peste: las experiencias⁷⁶ extraídas de la medicina y de la filosofía han reconocido, por medio de un examen cuidadoso y pormenorizado, que, en las epidemias de peste, la enfermedad comienza por atacar a los cuadrúpedos. Hay dos razones [4] verosímiles para explicar que estos animales son más propensos a contraer este mal. En primer lugar: cuando son cazados, se alteran sus hábitos alimenticios que guardan una cierta regularidad; por ello, se llenan desordenadamente de comida y de bebida, sin que la razón pueda frenar su ansia creciente. El segundo motivo, más verdadero [5] todavía, es que los hombres, por el hecho de respirar en una capa más alta de la atmósfera, aspiran un aire mucho más puro, y son atrapados por la enfermedad más tardíamente; las bestias, en cambio, como se desplazan a ras de tierra, absorben con mayor facilidad los vapores insalubres que despiden el suelo.

Muy certeramente el poeta nos revela que la epidemia [6] cesa cuando ha transcurrido un número impar de días, no par:

Durante nueve días volaban a lo largo del ejército las flechas del dios⁷⁷.

Es harto sabido, por haberlo comprobado en diversas enfermedades, que el día crítico es un día impar.

Es Aquiles quien pone fin a la epidemia. Fue Quirón su maestro,

*el más justo de los Centauros*⁷⁸,

el cual destacaba en todo tipo de saber, pero especialmente sobresalía en la ciencia médica, porque dicen que había [2] conocido a Asclepio. Pero, en la curación de la enfermedad, a la intervención de Aquiles agrega Homero el concurso de la diosa Hera, alegoría que designa a una fuerza de la Naturaleza:

*A él se lo inspiró en su corazón la diosa Hera la de blancos brazos*¹⁹.

[3] Dos son, según los físicos, los elementos relacionados con el aire: el éter y el aire; nosotros al primero lo llamamos Zeus, que es la sustancia ígnea, y al segundo, Hera, que es el aire, elemento más delicado y, por ello, femenino. Pero sobre esto hablaremos con mayor minuciosidad [4] más adelante. Por ahora, baste con decir que, [5] cuando se dispersó el aire, antes turbio, la epidemia desapareció de repente. No sin razón llama el poeta a Hera [6] «la de los blancos brazos», sino de acuerdo con lo sucedido, porque fue el aire blanco el que prestó su luz e hizo más pura a la oscuridad «semejante a la noche». Una [7] vez liberado de la enfermedad, el ejército griego retornó al camino habitual que se sigue cuando uno queda libre de cualquier mal, me refiero a los denominados sacrificios para alejar la desgracia y a las purificaciones:

*Ellos se purificaron, y arrojaron al mar sus impurezas*⁸⁰.

Me parece que Odiseo, por su parte, no propicia a ninguna otra divinidad sino al sol, por medio del sacrificio que le ofrece:

*Durante todo el día aplacaron al dios con el canto...
Cuando el sol se puso, y sobrevino la noche,
se tendieron junto a las amarras de la nave⁸¹.*

La puesta del sol representa el fin de las manifestaciones [2] de piedad⁸²: honraban al dios mientras éste podía ver y oír⁸³. Pero, cuando a la divinidad ya no le es posible estar presente en los restantes ritos sagrados, cesa la celebración [3] solemne. Al rayar el alba, cuando se hacen a la mar, dice el poeta:

Apolo, el que opera a distancia⁸⁴, les envía un viento favorable y húmedo⁸⁵,

poniendo mucho empeño en mostrar la singular participación del sol.

[4] Antes de que el sol, desprovisto aún de llamas y de fuego, haya iniciado su carrera hacia el mediodía, los húmedos vapores del rocío, impregnando el ambiente, dejan escapar al alba vientos difuminados y suaves. Por ello, fue el sol el que dirigió sus navíos en línea recta, enviando un viento adecuado, el que sopla como consecuencia de la humedad.

[5] En una primera alegoría hemos mostrado que la cólera del irritado Apolo no es arbitraria, sino que es expresión filosófica de un fenómeno físico.

A continuación debemos examinar el pasaje que se refiere a la aparición de Atenea a Aquiles:

*Sacó de la vaina la gran espada; del cielo vino Atenea,
pues la había enviado la diosa Hera, la de blancos brazos,
que por igual amaba a ambos en su corazón, y se preocupaba
por ellos.
Se puso detrás de Aquiles, y cogió al Pelida de la rubia
cabellera
apareciéndosele a él sólo; de los demás, ninguno la veía.
Se quedó estupefacto Aquiles; se volvió seguidamente, y al
punto
reconoció a Palas Atenea: sus ojos brillaban de un modo
terrible⁸⁶.*

Lo primero que puede decirse, a raíz de lo expuesto, [2] es que la diosa, con una rapidez extrema, abandona su agradable estancia en el cielo y se presenta en el momento en que Aquiles desenvaina la espada, para impedir un asesinato, asiendo por detrás, fuertemente, a Aquiles de la cabellera, con un gesto muy gráfico. Un saber brillante [3] y eminentemente filosófico, expresado en forma alegórica, subyace en estas reflexiones. Incluso Platón, tan [4] ingrato para con Homero en la *República*⁸⁷, tiene que reconocer, a partir de estos versos, que se ha apropiado de la teoría homérica sobre el alma⁸⁸.

Platón divide la totalidad del alma en dos partes: la [5] parte que razona y la parte a la que él llama irracional. [6] Y distingue aún, en la parte no racional, dos elementos específicos: a uno lo denomina concupiscible, y al otro, [7] irascible. Y asigna a cada uno de ellos como una especie de morada: les ha adjudicado en el cuerpo un espacio [8] donde residir. Al elemento racional del alma, según él, le corresponde, como una acrópolis, la parte más alta de la cabeza, y los sentidos, en círculo, le sirven de escolta. De la

parte irracional, la cólera reside en torno al corazón, y los apetitos, en el hígado⁸⁹.

[9] Platón, haciendo una alegoría en el *Fedro*, compara estas tres partes del alma con unos caballos y un cochero, expresándolo con estas palabras precisas⁹⁰:

[10] *De los caballos, el que ocupa la posición más ventajosa, tiene el porte erguido, los miembros bien proporcionados, la cerviz alta, la nariz corva; es blanco de aspecto, y de ojos negros; deseoso de gloria con moderación y pudor, compañero de la buena fama, se le gobierna sin recurrir a los golpes: simplemente dándole una orden o mediante una palabra*⁹¹.

[11] Esto en cuanto a la primera de las partes del alma. Respecto a la otra, afirma:

[12] *El otro, por el contrario, es contrahecho, de gran tamaño, conformado de cualquier manera: de cuello grueso y fuerte, semblante romo, de piel negra, ojos grises y complexión sanguínea; compañero de la insolencia y de la vanagloria, con densas crines que circundan sus orejas, y un poco sordo, obedece trabajosamente al látigo y a los aguijones*⁹².

En cuanto a la parte racional del alma, cuya sede él fijaba [13] en la cabeza, Platón la convierte en el auriga que lleva las riendas, y habla en estos términos:

*Respecto a la especie de alma que en nosotros ocupa [14] la primacía, hay que hacer la siguiente observación: el dios nos la ha donado a cada uno de nosotros, como si se tratara de un genio divino. Es el principio del que hemos afirmado que habita en la parte más elevada de nuestro cuerpo. Pues bien: esta alma nos eleva por encima de la tierra, a causa de su afinidad con el cielo, ya que somos una planta celeste, en absoluto terrena*⁹³.

Platón ha extraído estas teorías de la fuente de los poemas homéricos, y ha desviado sus aguas hacia sus propios diálogos.

En primer lugar, examinemos lo referente a las partes no racionales del alma. Que el *thymós* reside en la región [2] del corazón⁹⁴, Odiseo lo pone de manifiesto cuando, llevado de la cólera contra los pretendientes, se golpea el corazón, como si allí se encontrara la sede del odio que se concibe contra los malvados:

[3] *Y, dándose golpes en el pecho, reprendía a su corazón con estas palabras:*

«Aguanta, corazón, que en otras ocasiones ya soportaste cosas más perras»⁹⁵.

[4] El órgano de donde manan los flujos de la cólera: ahí [5] es donde el discurso quiere ir a parar⁹⁶. Ticio, enamorado de la esposa de Zeus, está sometido a un castigo en la parte de su cuerpo en donde él había empezado a concebir el abominable plan:

[6] *Dos buitres, colocados uno a cada lado, le roían el hígado⁹⁷.*

¿Por qué, Homero?

Porque intentó forzar a Leto, la ilustre esposa de Zeus⁹⁸.

De la misma manera que los legisladores hacen cortar [7] la mano a los que golpean a su padre, amputando precisamente el miembro que ha cometido la acción sacrílega, así Homero hace castigar en su hígado⁹⁹ al que, con su hígado, ha perpetrado un hecho impío.

Sobre las partes no racionales del alma, estas son las [8] consideraciones filosóficas que ha hecho Homero.

Queda por determinar en qué lugar reside el elemento racional. Sin duda es la cabeza, según Homero, la que [2] ocupa en el cuerpo el lugar preeminente. De ahí que acostumbre [3] a llamar a los hombres designándolos precisamente con esta parte, la más excelsa, que comprende todas las demás:

A causa de esas armas¹⁰⁰ guarda en sus entrañas la tierra semejante cabeza¹⁰¹,

es decir, a Áyax. Y, al referirse al caballo de Néstor, [4] muestra Homero, de manera aún más clara, que esa es la parte más vital del cuerpo,

en el lugar de la cabeza donde las crines de los corceles empiezan a crecer, y las heridas son mortales¹⁰².

Esta idea que nos transmite Homero, la confirma sirviéndose [5] de una alegoría a propósito de Atenea: cuando [6] Aquiles, henchido de cólera, se precipita sobre la espada, nublada su facultad de razonar por el furor que anidaba en su pecho, es precisamente la mente la que, al poco tiempo, le arranca de la embriaguez de la ira y le restituye [7] a un estado mejor. Este cambio operado en él gracias a la razón es lo que en los poemas homéricos, con toda justicia, se identifica con Atenea.

[8] Casi puede decirse que la diosa no es sino una denominación de la inteligencia¹⁰³, alguien que, esparciendo su mirada, todo lo escudriña con los ojos penetrantes del [9] pensamiento¹⁰⁴. Por ello, también, se la ha mantenido virgen —la inteligencia, en efecto, es siempre pura, y no puede ser contaminada con mancha alguna—. De ahí también la conjetura de que ha nacido de la cabeza de Zeus: pues ya mostramos que esta parte del cuerpo es propiamente la madre de los pensamientos.

¿Para qué extendernos más? Definitivamente, Atenea [2] no es sino la inteligencia misma. Tras las llamaradas de cólera de Aquiles, aparece la diosa como un remedio para apagar el mal,

*tomó al Pelida de la rubia cabellera*¹⁰⁵.

Durante el tiempo en el que Aquiles es presa de la [3] cólera, el *thymós* está alojado en su pecho: mientras desenvainaba [4] la espada,

*dentro de su velludo pecho, su corazón se debatía entre dos alternativas*¹⁰⁶.

Pero, cuando el furor se apacigua, y la facultad de [5] razonar va poco a poco apoderándose de él, que estaba ya en trance de arrepentirse, la cordura comienza a tomar posesión de su cabeza.

*Se quedó estupefacto Aquiles*¹⁰⁷, [6]

su calma e impasibilidad ante cualquier peligro se trocan en temor, cuando ve el arrepentimiento a que ha dado origen la reflexión. Descubriendo hasta qué extremos de desgracia [7] ha estado a punto de precipitarse, retrocede ante la presencia de la razón, como ante un auriga. Luego no ha quedado completamente libre de su cólera. Añade a [8] continuación:

*Injúriale de palabra como te parezca*¹⁰⁸.

Una diosa hubiera prestado su ayuda de manera total, [9] y hubiera procurado a Aquiles una paz completa para [10] la agitación de que era objeto. Pero, como se trata de la razón de un hombre, ésta hace sólo el gesto de contener su espada e impedir así la audacia de consumir el 11 hecho, mas quedan aún restos de cólera; pues los arrebatos que son producto de un estado de ánimo muy airado no desaparecen enteramente, ni se disipan en un instante.

[12] Por consiguiente, lo que se refiere a Atenea, a quien Homero presenta como mediadora para apaciguar la cólera de

Aquiles contra Agamenón, debe considerarse como exponente de la más genuina alegoría.

Un reproche muy grave puede hacerse a Homero, y digno de toda condena, si sus relatos son como el pasaje que encontramos a continuación, cuando habla del soberano de todos los hombres:

[2] *otros dioses olímpicos querían encadenarlo,*

Hera, Posidón y Palas Atenea.

*Pero tú, diosa, acudiste, y le liberaste de las ataduras,
convocando de inmediato al vasto Olimpo a uno de los
Hecatonquires¹⁰⁹,*

*a quien los dioses llaman Briáreo, y todos los hombres
Egeón, el cual supera en fuerza a su mismo padre¹¹⁰.*

Por estos versos, no sólo merece Homero ser expulsado [3] de la República de Platón, sino también ser desterrado más allá de las remotas columnas llamadas de Heracles y del infranqueable mar Océano.

Zeus, en efecto, casi ha probado las cadenas, y quienes [4] han maquinado contra él no son los Titanes, ni los audaces Gigantes de Palene, sino Hera, doblemente unida [5] a él por lazos de parentesco y por matrimonio; su hermano Posidón, quien obtuvo en la distribución del mundo un reparto totalmente equitativo¹¹¹, y no tiene motivos para irritarse contra la codicia de Zeus, ni para sentirse él mismo decepcionado en la parte de honor que consideraba justo obtener; y, en tercer lugar, Atenea, cuya maquinación es doblemente impía, ya que atenta contra su padre y contra su madre. Sin embargo, considero el procedimiento [6] para salvar a Zeus aún más indecoroso que la conjura urdida contra él. Fueron, en efecto, Tetis y Briáreo quienes le liberaron de las cadenas: es indigno concebir unas esperanzas sustentadas en la necesidad de semejantes aliados para salvarse.

El único eximente de esta impiedad es demostrar que la historia es una alegoría. En efecto, es la sustancia primigenia, que dio origen a todas las cosas, la que está presentada en estos versos como divinidad¹¹².

[2] Homero es realmente el primer autor que aporta ideas sobre la naturaleza de los elementos; es el maestro de todos los que le siguieron en los descubrimientos de los que ellos parecieron ser los autores.

[3] Se está de acuerdo en que Tales de Mileto fue el primero que definió el agua como elemento primitivo, a partir del cual se originó el cosmos: la sustancia líquida, en efecto, que se adapta fácilmente a todo, suele adoptar las [4] formas más diversas. La parte del agua que se evapora se transforma en aire, y la capa más diáfana de aire, purificada, se convierte en éter; el agua, comprimiéndose y haciéndose [5] barro, forma la tierra. Por ello, Tales afirmó que el agua era el más activo de los cuatro elementos; por así decirlo: la causa primera¹¹³.

[6] ¿Quién concibió esta teoría? ¿No es Homero, cuando afirma:

*Océano, el cual es el origen de todas las cosas*¹¹⁴;

[7] designando al elemento líquido con el nombre justo: Océano, cuya denominación proviene de «fluir rápidamente»¹¹⁵, definiéndolo como principio y génesis de todos los seres?

Anaxágoras de Clazómenas, que es discípulo y sucesor [8] de Tales¹¹⁶, añade al agua, como segundo elemento, la tierra, de modo que lo húmedo y lo seco, mezclados, formen un todo compacto y homogéneo, fruto de la unión de dos materias contrapuestas.

Fue Homero el primero que desbrozó el terreno para [9] posteriores hallazgos, cediendo graciosamente a Anaxágoras los fundamentos de su teoría en aquel pasaje en el que dice:

*¡Ojalá todos volvierais a ser agua y tierra!*¹¹⁷.

Todo lo creado, cuando se destruye, se disuelve en los [10] mismos elementos a partir de los cuales cobró vida, como si la Naturaleza se resarciera de la deuda que con ella contrajeron en un principio, y se llevara al fin lo que con anterioridad prestó.

Eurípides, siguiendo las teorías del filósofo de Clazómenas [11] dice:

*Todo vuelve a su punto de partida,
lo que nació de la tierra, a la tierra retorna,
y lo que germinó del éter, vuelve al éter*¹¹⁸.

Homero lanza una imprecación contra los griegos, para [12] lo cual ha encontrado la única maldición auténticamente filosófica: que ojalá se vuelvan a convertir en agua y tierra, disolviéndose en los mismos elementos de los que fueron formados al ser creados.

[13] Finalmente, los más reputados filósofos han completado el número de los elementos hasta llegar a la cifra inmejorable [14] de cuatro: dos de ellos, afirman, son materiales, el agua y la tierra, y los otros dos, incorpóreos, el éter y el aire; y, aun siendo estas sustancias contrarias por naturaleza, cuando se mezclan entre sí, se acoplan perfectamente todas ellas.

Pero, si se quiere llegar realmente al fondo de la cuestión, ¿acaso no se encuentran ya en Homero estos elementos [2] con carácter filosófico? Respecto al encadenamiento de Hera, que representa una alegoría del orden de sucesión de los cuatro elementos, ya hablaremos de nuevo [3] en un momento más oportuno. Por ahora, nos bastan los juramentos del canto tercero para consolidar nuestras afirmaciones:

[4] *¡Zeus gloriosísimo, el más excelso, que cubres el cielo de
negras nubes, y habitas en el éter¹¹⁹,
y tú, Sol, que todo lo ves y todo lo escuchas,
¡Ríos, Tierra, y vosotros que, en lo más profundo, castigáis
a los muertos que cometieron perjurio!...¹²⁰.*

Invoca, en primer término, al éter finísimo, que ocupa [5] el lugar más alto: porque al fuego, por su naturaleza pura y porque, en mi opinión, es la sustancia más liviana, le corresponde la zona más elevada¹²¹. Este fuego, creo, [6] debe su nombre a Zeus, bien porque da la vida¹²² a los hombres, bien por su naturaleza ardiente y en ebullición¹²³.

Sin duda alguna, Eurípides menciona este éter que se [7] extiende en todas direcciones:

*¿ Ves allá arriba este éter sin límites,
que abraza a la tierra con sus tiernos brazos?
Considérale Zeus, tenle por un dios¹²⁴.*

El éter es el que está invocado en primer lugar como [8] árbitro de los juramentos. Los ríos y la tierra, los elementos materiales, siguen a continuación de la sustancia primera, que es el éter. Al aire, el poeta lo llama alegóricamente [9] «el Hades que está por debajo»; en efecto, este [10] elemento es negro, en mi opinión, porque le ha tocado en suerte la parte más densa y húmeda¹²⁵. Así, sin ninguna posibilidad de emitir luz, carece de toda clase de resplandor, por lo cual el poeta lo llamó con razón el «Invisible»¹²⁶.

[12] Y, ¿por qué el sol, en quinto lugar? Homero lo ha invocado para, de alguna manera, agradar a los filósofos peripatéticos. Éstos mantienen que la sustancia del fuego es diferente de lo que ellos denominan «sustancia del movimiento circular», y coinciden en que ésta constituye el [13] quinto elemento. El éter, en efecto, debido a su ligereza, se propaga hacia las regiones más altas, mientras que el sol, la luna y cada uno de los astros que siguen el mismo curso, giran ininterrumpidamente describiendo un círculo, y poseen distintas propiedades que la sustancia del fuego^{[127](#)}.

[14] Por medio de todas estas sustancias, Homero nos ha mostrado los elementos de la Naturaleza que, después de un primer momento, se fusionaron.

Y, a propósito de esto, que nadie diga: «¿Por qué llama Zeus al éter, por qué denomina Hades al aire, restando así claridad, con estos nombres simbólicos, a sus [2] especulaciones filosóficas?» No es nada extraño que, siendo un poeta, utilice alegorías, puesto que los filósofos usan especialmente de esta figura.

Así, el tenebroso Heráclito, de manera poco clara, hace [3] teología de los hechos físicos, siendo sólo posible representárnoslos por medio de símbolos, cuando dice:

*Dioses mortales; hombres inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos*¹²⁸.

Y, en otro lugar: [5]

*En los mismos ríos nos metemos y no nos metemos, estamos y no estamos*¹²⁹.

Todo lo referente a la Naturaleza lo presenta en forma de alegorías enigmáticas.

[6] Y, ¿qué decir de Empédocles de Agrigento? ¿No reproduce la alegoría de Homero cuando quiere mostrarnos que hay cuatro elementos?

*Zeus resplandeciente, Hera la que da vida, Edoneo y Nestis, quien con sus lágrimas empapa la fuente mortal*¹³⁰.

[7] Al éter lo llama Zeus; a la tierra, Hera; al aire, Edoneo, y al agua, la «fuente mortal empapada de lágrimas»¹³¹. [8] No es, pues, extraño que, si los que confiesan abiertamente dedicarse a la filosofía emplean nombres alegóricos, un autor que profesa realmente el arte poético utilice la alegoría, al modo de los filósofos.

Examinemos ahora si la «Conjura contra Zeus» no es una recopilación de estos elementos, y si el poeta no está haciendo, en realidad, una especulación física.

Pues bien, dicen los más reputados filósofos a propósito [2] de la duración del universo: mientras que la armonía, [3] sin la menor intención de disputar, mantiene bajo su dominio a los cuatro elementos, no prevaleciendo ninguno de ellos sobre los otros de manera destacada, sino ocupando cada uno ordenadamente el puesto que le ha sido asignado, todo permanece en calma. Pero si algún elemento [4] domina a los demás, se conduce como un tirano y se extiende más allá de su propia órbita, los restantes elementos, confundidos, tienen que retroceder necesariamente ante la violencia del más poderoso. Si el fuego entra [5] súbitamente en ebullición, se producirá un incendio general del universo. Y, si es el agua la que, brotando a raudales, se desborda, se extinguirá el mundo por inundación¹³².

Por medio de estos versos, Homero quiere representar [6] una rebelión que va a producirse en el universo: Zeus, la [7] sustancia más poderosa, es objeto de conspiración por parte de los otros elementos: de Hera, el aire; de Posidón, la sustancia líquida; de Atenea, la tierra —puesto que ella es, efectivamente, el demiurgo de todas las cosas, y la diosa artesana—¹³³.

[8] Estos elementos, en un principio, están unidos como por lazos de parentesco¹³⁴, debido a la mezcla que se da [9] entre unos y otros; seguidamente, a punto de producirse la confusión entre ellos, aparece la providencia para dis [10] pensar su ayuda. Homero, con buen criterio, la denomina Tetis¹³⁵: pues es ella quien ha tomado a su cargo la oportuna custodia del universo, situando a los elementos [11] dentro de sus propias leyes. Aliado suyo ha sido su poder, de vigorosos e innumerables brazos¹³⁶: pues, ¿de qué otro modo, sino con una enorme fuerza se podrían restablecer situaciones afectadas por desórdenes de tan gran magnitud?

Este encadenamiento impío de Zeus, inevitablemente [12] censurado, ofrece una visión alegórica de los fenómenos de la Naturaleza¹³⁷.

Hacen reproches también a Homero por la expulsión de Hefesto del cielo¹³⁸; en primer lugar, porque el poeta nos lo presenta cojo, cercenando así la naturaleza divina, y, en segundo lugar, porque casi le pone en peligro de muerte.

*Durante todo el día, dice, estuve rodando, y, al ponerse el sol, caí en Lemnos; me quedaba aún un poco de vida*¹³⁹.

En estos versos homéricos se esconde un sentido filosófico. [3] En efecto, el poeta no nos presenta a un Hefesto [4] cojo para deleitar sin más a su auditorio¹⁴⁰ con imágenes poéticas; aquí no se trata del hijo nacido, según el mito, de Hera y Zeus: pues afirmar eso de los dioses sería realmente [5] indecoroso. Lo que ocurre es que el fuego tiene [6] una doble esencia: la del éter, como hemos dicho anteriormente, que ocupa la zona más elevada del espacio, y que no carece de ningún elemento para ser perfecto, y la del fuego que se encuentra a nuestra altura, a ras de tierra; es perecedera, y su llama, replegándose sobre sí misma, [7] necesita ser reavivada a cada momento¹⁴¹. Por ello, Homero denomina siempre a la llama más activa Sol o Zeus, y llama Hefesto al fuego de la Tierra, siempre propenso [8] a encenderse y apagarse. De modo que, comparando nuestro fuego con el otro de arriba, que es absolutamente perfecto, se ha considerado con razón que era [9] cojo. Por otra parte, toda persona a quien le falta una pierna necesita de un bastón para reafirmar sus pasos: [10] de la misma manera, el fuego de la tierra no podría mantenerse por mucho tiempo sin echarle leña, por lo que, [11] simbólicamente, se le ha llamado «cojo». Aunque en otros pasajes Homero declara expresamente, y no de modo alegórico, que el fuego es Hefesto:

*Y ensartando las entrañas en los pinchos de asar, las pusieron al fuego*¹⁴²,

viniendo a decir, metafóricamente, que las vísceras son asadas por Hefesto.

[12] Además, nos presenta a Hefesto arrojado de lo alto [13] del cielo. Se trata de un fenómeno natural: en un principio, cuando no era aún habitual el uso del fuego, unos hombres lograron extraer, de acuerdo con la época, destellos que provenían de las regiones celestes, con ayuda de instrumentos apropiados para tal fin, colocando dichos instrumentos [14] frente al sol en el momento del mediodía. A mi entender, de ahí se origina la creencia de que Prometeo robó el fuego del cielo, ya que fueron la previsión¹⁴³ y la habilidad de los hombres las que idearon el propagar a la tierra el fuego de allá arriba.

No sin razón Homero denominó Lemnos al lugar que [15] primero recibió el fuego arrojado del cielo. En efecto, allí surgen espontáneamente las llamas de un fuego, como si éste saliera de la tierra. Y, en el pasaje que añade a [16] continuación, muestra claramente Homero que se trata del fuego visible:

*me quedaba aún un poco de vida*¹⁴⁴.

En efecto, se apaga y se marchita enseguida, si no tiene a alguien que se ocupe de mantenerlo.

Así se debe interpretar filosóficamente el mito de Hefesto:

Por el momento, dejo la teoría filosófica de Crates¹⁴⁵ [2] por inverosímil. Ésta es la siguiente: Zeus acometió la empresa de medir el universo con la ayuda de dos antorchas, dotadas ambas de la misma velocidad: Hefesto y Helio. Queriendo determinar así las dimensiones del mundo, lanzó al primero desde lo alto, desde el lugar llamado el «umbral del Olimpo», y a Helio le dejó caer para que recorriera el espacio desde el Levante hasta el Poniente. [3] Uno y otro emplearon el mismo tiempo en este cometido ya que

*al mismo tiempo en que se ponía el sol, cayó Hefesto en Lemnos*¹⁴⁶.

[4] Sea lo que fuere, ya se trate de la medición del universo por Zeus, o, lo que es más veraz, de un relato alegórico sobre la entrega del fuego a los hombres, nada impío se dice en Homero a propósito de Hefesto.

En el segundo canto, cuando los griegos vuelven a reanudar la marcha, no se presenta ante Odiseo, que estaba sin saber qué partido tomar, ningún otro atributo sino la divina sabiduría, a quien Homero llama Atenea.

[2] En cuanto a Iris, la mensajera y enviada de Zeus, simboliza el lenguaje «que habla», de la misma manera que [3] Hermes es el lenguaje «que interpreta»¹⁴⁷. Los dos son emisarios de los dioses, y sus nombres no designan sino la facultad de expresar el pensamiento por medio de la palabra.

[4] Afrodita, en cambio, arroja a Helena en los libertinos [5] brazos de Alejandro de manera indigna. Quienes así piensan, ignoran que Homero designa con este vocablo el desvarío de los arrebatos amorosos¹⁴⁸, el cual actúa de intermediario y esclavo de los deseos de la juventud. Este [6] desvarío ha encontrado el lugar que le corresponde: se instalará en el pescante del carro de Helena y, desde allí, provocará el deseo de ambos amantes con diversos encantamientos, en un momento en que todavía Alejandro está enamorado, pero Helena ya comienza a arrepentirse¹⁴⁹. En efecto, Helena, que se oponía en un principio, cede [7] al fin, impulsada por dos sentimientos contradictorios: el amor por Alejandro y la vergüenza que siente ante el recuerdo de Menelao.

En cuanto a Hebe, quien, al principio¹⁵⁰, sirve a los comensales en los banquetes, ¿qué podría representar sino la juventud que se da permanentemente en la alegría?¹⁵¹ Pues en el cielo no existe vejez alguna; la naturaleza divina [2] no participa de esta enfermedad, la peor de la vida. El requisito imprescindible, por decirlo así, para toda alegría [3] verdadera, es que todos los que están reunidos para participar del goce, se hallen en la plenitud de la vida.

Respecto a Éride, Homero ha alegorizado sin usar un [4] lenguaje críptico que requiera finas interpretaciones; por el contrario, en lo referente a esta diosa, se explica con toda claridad:

*la cual, pequeña en un principio, se yergue después,
y toca el cielo con su cabeza, mientras que, con sus pies,
marcha sobre la tierra¹⁵².*

[5] En estos versos, Éride no está descrita bajo la forma de una diosa absolutamente portentosa, que sufre en el tamaño de su cuerpo inverosímiles transformaciones: que unas veces, echada en tierra, es muy pequeña y otras, en cambio, desplegada por completo, alcanza el tamaño ilimitado [6] del éter; sino que ha querido representar, mediante esta alegoría, el fenómeno que tiene lugar siempre entre [7] los que disputan: el altercado¹⁵³ se origina a partir de un motivo insignificante, pero, una vez nacido, crece hasta convertirse en un mal de gran tamaño.

Hasta aquí, quizá, el tono era muy mesurado. Pero los que pretenden calumniar a Homero hacen, estúpidamente, un verdadero drama porque el poeta presenta en el canto quinto a los dioses recibiendo heridas: primero [2] a Afrodita lastimada por Diomedes, después a Ares. Añaden a esto todas las historias que refiere Dione, a modo de consuelo, sobre los infortunios que, ya con anterioridad, [3] sufrieron los dioses¹⁵⁴. De cada uno de estos hechos, nosotros, por partes, explicaremos la razón, una razón que no se sale nunca fuera del ámbito de la filosofía.

Diomedes, que tenía por aliada a Atenea, es decir, la [4] sabiduría, hiere a Afrodita, la sinrazón, que no es, ¡por Zeus!, ninguna divinidad, sino tan sólo la irracionalidad de los combatientes bárbaros. Diomedes, como había adquirido [5] todo tipo de conocimientos sobre la guerra, tanto en Tebas como en Ilión, haciendo gala discretamente, durante diez años, de su buen pelear, pone en fuga a los bárbaros con toda facilidad; y éstos, que poseen poca [6] perspicacia y están poco dotados para el razonamiento, se dejan perseguir por Diomedes como

*ovejas en el establo de un hombre opulento*¹⁵⁵.

Fueron muertos muchos hombres: con esta matanza, [7] Homero muestra alegóricamente la sinrazón¹⁵⁶ de los bárbaros herida por Diomedes.

De la misma manera, Ares no es otra cosa que la guerra; su nombre proviene de *arḗ*, que significa «daño»¹⁵⁷. [2] Este hecho nos resulta evidente porque Homero le denomina

*loco, nacido para el mal, voluble*¹⁵⁸.

Los epítetos que utiliza Homero convienen más a la guerra [3] que a una divinidad. En efecto, todos los hombres que combaten están llenos de furor, hirviendo de entusiasmo [4] ante la perspectiva de una matanza recíproca. El adjetivo *alloprósallōs*¹⁵⁹ lo explica Homero con más detalle en otro pasaje:

*Enialio*¹⁶⁰ es igual para todos, y, a quien ha matado, le causa la muerte¹⁶¹.

[5] La balanza de Némesis, en la guerra, se inclina en uno y otro sentido, y, con frecuencia, el vencido se encuentra súbitamente como vencedor, sin que ninguna escaramuza provoque esta nueva situación. De modo que, como las alternativas que se dan en las batallas pueden oscilar de manera imprevisible, con razón dice Homero: «mal versátil», refiriéndose a la guerra.

[6] Ares fue herido por Diomedes, no en ninguna otra parte, sino

*en la cavidad de la ijada*¹⁶²;

[7] muy verosímilmente, Diomedes, introduciéndose de manera furtiva en la línea de batalla de los enemigos, en un vacío que no estaba por entero guarnecido, puso en fuga a los bárbaros con toda facilidad.

Homero llama a Ares «de bronce», refiriéndose con [8] ello a las armaduras de los combatientes. Era raro, en efecto, el hierro en aquellos tiempos antiguos; y se protegían exclusivamente con bronce. Por ello dice Homero: [9]

Cegaba los ojos el resplandor del bronce de los refulgentes cascos, y de las corazas recientemente

*bruñidas*¹⁶³.

Ares, habiendo sido herido, lanza un grito [10]

*como gritarían nueve o diez mil hombres*¹⁶⁴.

Esto demuestra que fueron muchos los enemigos puestos en fuga. Ya que un solo dios no hubiera sido capaz de emitir un grifo de esa naturaleza; sin duda debió de hacerlo, pienso, la innumerable armada de los bárbaros que huían en desbandada¹⁶⁵.

Así, hemos demostrado, con pruebas evidentes, y punto [11] por punto, que no es Ares quien fue herido por Diomedes, sino que se trata de la guerra misma.

Hacemos un paréntesis en las alegorías que preceden, aludiendo a unos versos que, por otra parte, prestan a dichas alegorías una confirmación aún más inteligente. El pasaje es como sigue:

*Sufrió Ares, cuando Otro y el fornido Efialtes, hijos de Aloeo, le amarraron con fuertes cadenas*¹⁶⁶.

[2] Estos jóvenes, nobles y valerosos, no veían a su alrededor más que una existencia repleta de confusión y de [3] guerra; ninguna tregua había que proporcionara el menor alivio a los que padecían toda suerte de penalidades; se armaron, pues, y partieron en campaña, deseando acabar [4] con esa odiosa situación que imperaba por doquier. Durante trece meses, la casa de estos jóvenes fue un remanso de paz y estabilidad: reinaba la tranquilidad y la concordia; [5] pero llegó de improviso una madrastra, y una plaga de altercados irrumpió en la casa, echando por tierra el buen orden que imperaba antes; y, por segunda vez, reapareció idéntica confusión que la precedente. Y se creyó que Ares, es decir, la guerra, había sido liberado de su prisión¹⁶⁷.

No debe creerse que Heracles destacó entre los hombres de su tiempo por la fuerza física desbordante de la que estaba dotado: más bien hay que considerarlo como un personaje prudente, iniciado en los misterios de la ciencia celeste, y que iluminó la filosofía, que se hallaba como sumergida en una densa niebla, —opinión esta en la que coinciden los más reputados estoicos—¹⁶⁸.

Sobre los trabajos de Heracles que son posteriores a [2] la tradición homérica, ¿para qué extendernos más allá de lo razonable?¹⁶⁹ El jabalí que capturó representa la intemperancia [3] que anida entre los mortales, y el león, la tendencia que nos lleva instintivamente hacia lo que no está permitido. En el mismo orden de cosas, Heracles pasa [4] por haber encadenado al soberbio toro, pero el verdadero significado de esta hazaña es el haber sometido los impulsos irracionales del corazón. El héroe expulsó de su [5] vida la cobardía, es decir, la cierva de Cerinia.

No puede llamarse con propiedad trabajo el que realizó [6] cuando hizo desaparecer el enorme montón de estiércol¹⁷⁰, o sea, la sensación de desagrado en que está inmersa la Humanidad. Los pájaros que dispersó simbolizan [7] las esperanzas, traídas y llevadas por el viento, esperanzas [8] que alimentan nuestras vidas. También acabó con la arrogancia de múltiples cabezas, de las cuales, cuando una es amputada, brota otra en su lugar, como un hidra, abrasándola [9] con el fuego de sus consejos. El mismo Cérbero, el de las tres cabezas, al que Heracles sacó a la luz del sol, simbolizaría, con toda seguridad, la filosofía que consta de tres partes, llamadas la lógica, la física y la ética. [10] Éstas nacen, como si dijéramos, de un solo tronco y se ramifican en tres cabezas distintas¹⁷¹.

Han sido explicados brevemente, como ya dije, los trabajos [2] que son posteriores a los poemas. Homero nos presenta a Hera herida por Heracles, queriendo con ello hacernos un símil de lo siguiente: Heracles fue el primero que, usando de la divina inteligencia, disipó el aire turbio, el cual, a modo de sombra, empaña el juicio de cada persona; y, con sus muchas amonestaciones, cubrió de heridas la ignorancia de cada uno de los hombres.

[3] Por esta causa, el héroe dispara las flechas de su arco desde la tierra hacia el cielo, ya que todo filósofo, encerrado en un cuerpo mortal y terrestre, envía su alma, como [4] una flecha alada, a las regiones celestes. Homero añade inteligentemente:

*hiriéndola con una flecha de tres puntas*¹⁷²,

queriendo designar, de modo conciso, con esta «flecha de tres puntas», las tres ramas de la filosofía¹⁷³.

Después de Hera¹⁷⁴, hirió Heracles también a Hades [5] con sus flechas. No hay zona, en efecto, infranqueable para la filosofía; después del cielo, se dedica a investigar la naturaleza de la parte inferior del universo, para estar iniciada también en los fenómenos de los infiernos. La [6] flecha de la sabiduría, lanzada certeramente, ha sido, pues, capaz de desvelar con su claridad al Hades sin luz, al que no tienen acceso los humanos.

De manera que las manos de Heracles están limpias [7] de cualquier crimen contra el Olimpo. Este héroe, convertido [8] alegóricamente en el artífice de toda sabiduría, ha posibilitado a sus sucesores el ir extrayendo de forma gradual todos los hallazgos filosóficos de los que él fue autor.

Piensan algunos que tampoco para Homero es Dioniso ninguna divinidad, puesto que es perseguido por Licurgo, y parece que se salva muy a duras penas, gracias a la ayuda de Tetis. Se trata de una alegoría, la de la cosecha [2] del vino entre los agricultores. El pasaje es el siguiente:

*Una vez persiguió, en los sagrados montes de Nisa, a las nodrizas del enloquecido Dioniso; ellas, todas, arrojaron a tierra los tirsos, hostigadas por los golpes de la aguijada del homicida Licurgo; Dioniso, aterrorizado, se sumergió en una ola del mar, y Tetis lo acogió, lleno de temor, en su regazo*¹⁷⁵.

[3] En realidad, bajo el nombre de Dioniso, es al vino a quien llama enloquecido, ya que los que beben más de lo debido desvarían; del mismo modo, llegado el caso, llama al miedo «verde»¹⁷⁶ y, a la guerra, «amarga como la resina»¹⁷⁷, ya que los efectos que se derivan de ellos los atribuye Homero a las causas que los originan.

[4] Licurgo, dueño de un terreno plantado de buenas viñas, a finales del verano, cuando tiene lugar la recolección de los frutos de Dioniso, marchó a la muy fértil Nisa¹⁷⁸. Se debe considerar que las nodrizas son las cepas [5] de la viña. Después, cuando todavía se están cosechando los racimos de uva, afirma el poeta: «Dioniso, aterrorizado». Es que el miedo suele alterar la mente, y los racimos de uva, cuando se los estruja, sufren también una [6] alteración y se transforman en vino. Es costumbre en la mayoría de los países, para conservar el vino, mezclarlo [7] con agua de mar. Por ello, Dioniso

*se sumergió en una ola del mar, y Tetis lo acogió en su regazo*¹⁷⁹.

Aquí se alude a la última operación después de prensar la uva: el agua del mar es quien recibe en último lugar el vino. «Lleno de temor» simboliza el borboteo del [8] vino dulce, al principio, cuando está recién prensado, y el hervor que transforma su naturaleza. A esta especie de estremecimiento es a lo que Homero denomina «temor». De modo que Homero no

sólo es capaz de filosofar por [9] medio de alegorías, sino también de hacer consideraciones sobre agricultura^{[180](#)}.

Hace también Homero una especulación física, cuando Zeus, después de reunir a todos los dioses, comienza a proferir grandes amenazas:

*en la más alta de las muchas cumbres del Olimpo*¹⁸¹.

Zeus comparece en primer lugar, ya que, como demostramos [2]¹⁸², el elemento etéreo ocupa la región más alta. [3] El dios ha colgado del éter una cadena de oro, que mantiene unido el éter a todo el universo. Los filósofos expertos en estos temas consideran, en efecto, que el curso de los astros forma una estela de fuego¹⁸³.

[4] Homero nos ha descrito, con un solo verso, la forma esférica del mundo:

*tan profundo por debajo del Hades, como distante está el cielo de la tierra*¹⁸⁴.

[5] Completamente en medio del universo, como una especie de hogar, y ocupando el centro, se asienta sólida, firme, [6] toda la tierra¹⁸⁵. Formando un círculo por encima de ella, el cielo, girando en sus revoluciones sin fin, realiza su incesante recorrido desde la salida del sol hasta su ocaso, arrastrando consigo a la esfera de las estrellas fijas. [7] Todas las líneas rectas que son trazadas desde la capa exterior más alta hacia el centro, y las otras, las que son trazadas en sentido contrario, son iguales entre sí. Por esta [8] razón, Homero, con una visión geométrica, ha descrito la forma esférica del universo al afirmar:

*tan profundo por debajo del Hades, como distante está el cielo de la tierra*¹⁸⁶.

Algunos son tan necios que censuran a Homero, a propósito de las Súplicas¹⁸⁷, por haber ultrajado a las hijas de Zeus, dotándolas de un aspecto feo y deforme:

*Pues las Súplicas son hijas del gran Zeus,
y, cojas, arrugadas y bizcas de ambos ojos ...¹⁸⁸.*

Lo que queda plasmado en estos versos es la actitud [2] de los suplicantes. Pues la conciencia del pecado surge muy lentamente en el hombre que lo ha cometido, y a los suplicantes les cuesta trabajo acercarse a aquellos a quienes imploran, midiendo, literalmente, el alcance de la vergüenza que les inspira la falta cometida. Su mirada no está exenta de temor, sino que giran los ojos y los vuelven hacia atrás. Y, sobre todo, la disposición anímica de [3] estos suplicantes no tiñe sus mejillas con el rojo de la alegría; por el contrario, pálida y sombría, suscita la compasión al primer golpe de vista.

[4] Por lo cual, con razón nos describe Homero, no a las hijas de Zeus, sino a los suplicantes «cojos, arrugados y bizcos de ambos ojos»; por el contrario, a la Falta cometida la presenta como «fuerte y de pies ágiles»¹⁸⁹. Fuerte [5] es, en efecto, su ciega locura. Y, llena de un impulso insensato, como un corredor, se lanza¹⁹⁰ a todo tipo de injusticias. [6] Homero es, pues, como un pintor de pasiones humanas que utiliza alegóricamente nombres de divinidades para explicar estos fenómenos.

Yo, por mi parte, creo que el muro griego, que levantaron oportunamente para su propia seguridad, no fue derribado [2] por Posidón, que era aliado suyo¹⁹¹; sino que, al producirse una lluvia copiosísima, y desbordarse los ríos del monte Ida, ocurrió que el muro se derrumbó; por lo cual, consideraron este suceso como obra de Posidón, el que tiene a su cargo el elemento líquido.

Es verosímil que esta construcción se viniera abajo debido [3] a las sacudidas de los temblores de tierra. Parece que a Posidón, el que agita el suelo y hace estremecer la tierra, se le ha designado como el artífice de tales calamidades. Así dice el poeta: [4]

*Iba al frente el que sacude la tierra, con el tridente en la mano; lanzaba a las olas los cimientos de troncos y piedras, que, con tanta fatiga, habían colocado los aqueos*¹⁹²,

Había provocado un temblor de tierra que removía desde sus profundidades los cimientos del muro.

Me parece, examinando el pasaje minuciosamente, que [5] lo que se refiere al tridente no carece de significado: el tridente con el que hace levantar las piedras del muro. Existen, en efecto, unos fenómenos que, por los efectos [6] que producen, son distintos de los seísmos corrientes, aunque de ellos afirman los físicos que son enteramente iguales a los demás; para caracterizarlos, les aplican nombres específicos, llamándolos *brasmatías*¹⁹³, *casmatías*¹⁹⁴ y *klimatías*¹⁹⁵. Por ello, sin duda, el poeta ha provisto de un [7] arma de tres dientes al dios autor de los seísmos¹⁹⁶. Ciertamente, al hacer Posidón un ligero movimiento, «temblaban los altos montes y las selvas»¹⁹⁷: Homero se ha referido claramente en ese pasaje a las características de los seísmos.

Consideran, también, como un episodio completamente ridículo, y que provoca la risa, el sueño inoportuno de Zeus en el Ida, y ese lecho extendido en plena montaña, como para las bestias; lecho en el cual Zeus se hizo esclavo de los dos requerimientos más irracionales, el amor [2] y el sueño¹⁹⁸. Yo, personalmente, pienso que todo esto es una alegoría acerca de la estación de la primavera¹⁹⁹, en la cual brotan de la tierra todas las plantas y verduras tiernas, cuando ya los hielos del invierno se van derritiendo pausadamente²⁰⁰.

[3] Homero nos presenta a Hera, es decir, al aire, sombrío y abatido aún, al salir del invierno. Por ello, verosímilmente, [4] pienso, «su corazón es aborrecible». Mas, poco tiempo después, desprendiéndose de esta nube de pesadumbre,

*limpió toda posible imperfección, y se ungió con un aceite espeso, divino, agradable, que había sido perfumado para ella*²⁰¹.

Es la estación brillante y vivificadora, con el aroma [5] de las flores, lo que Homero quiere representar por medio de este ungüento, cuando Hera se unge de aceite. Añade [6] el poeta que la diosa formó los rizos «hermosos, divinos, que colgaban de su cabeza inmortal»²⁰², queriendo aludir veladamente al crecimiento de las plantas: todo árbol está provisto, en efecto, de una cabellera, y, de sus ramas, cuelgan las hojas como si fueran cabellos. Ciñe con el [7] cinturón bordado el regazo de la primavera, «en donde se asientan la amistad, el deseo, y las charlas amorosas»²⁰³: ya que ésta es la estación del año que mayor y [8] más agradable número de placeres nos depara: pues ni padecemos [9] las inclemencias de un excesivo frío, ni tenemos que soportar tampoco un calor agobiante; sino que, término medio y compendio de una estación y otra, la primavera otorga a nuestros cuerpos la benignidad de su clima.

A este aire, un poco más adelante, Homero lo hace [10] unirse al éter. Por esa razón, Zeus ocupa la cima más [11] elevada de la montaña, en la que «a través del aire se llega al

éter». En ese lugar se mezcla y se funde el aire con el éter. De manera manifiesta lo expresa Homero con [12] estas palabras:

*dijo el Cronida, y tomó en sus brazos a su esposa*²⁰⁴.

El éter, rodeándolo, abraza al aire, que está debajo.

Homero ha mostrado el fruto de la conjunción y mezcla [13] de ambos elementos: la estación de la primavera²⁰⁵:

*Debajo de ellos, la divina tierra producía hierba tierna, loto cubierto de rocío, azafrán, y jacinto espeso y mullido, que los mantenía en alto, separados del suelo*²⁰⁶.

[14] Estos son los ornamentos propios de la recién nacida primavera, cuando la tierra, baldía y cerrada, como consecuencia de las heladas del invierno, da a luz los frutos [15] que guardaba en su interior. Para ratificar esto, llama al loto «cubierto de rocío», haciendo precisamente de esta humedad del rocío la característica más patente de la estación de la primavera.

*Se cubrieron con una hermosa nube dorada,
de la cual caían brillantes gotas de rocío*²⁰⁷.

[16] ¿Quién ignora que, en invierno, las nubes, amontonadas y densas, sin intersticios, adoptan un tinte negruzco, y que el cielo se oscurece tristemente, acompañado de una turbia neblina? Pero, cuando el aire dispersa las nubes, éstas, ligeras, son traspasadas con suavidad y acariciadas por los rayos del sol, y brillan con unos destellos como [17] si fueran de oro. Esta es la nube que, en la cima del Ida, ha sujetado Homero como con clavos, creando para nosotros la primavera²⁰⁸.

Pero, a continuación, sus audaces detractores le censuran las cadenas de Hera²⁰⁹; consideran que en dicho pasaje hay motivos sobrados para su impío ensañamiento contra Homero:

¿Acaso no te acuerdas de cuando estuviste colgada en lo alto, y puse dos yunques en tus pies, y sujeté tus manos con una cadena de oro, imposible de romper? Te hallabas suspendida en medio del éter y de las nubes²¹⁰.

Les ha pasado inadvertido que, en estos versos, está [2] expuesta teológicamente la génesis del Universo, y que es el orden que ocupan los cuatro elementos, citados una y otra vez, lo que está reflejado en estos versos, como ya mencioné²¹¹: en primer lugar, el éter; después, el aire, y, [3] a continuación, el agua y la tierra, elementos que son los engendrados últimos de todas las cosas: mezclándose entre sí, estos elementos dan vida a los seres animados y son, al mismo tiempo, origen de los seres inanimados²¹². [4] Zeus, es decir, el primero, mantiene el aire colgado de [5] él, y los dos yunques fijados a las extremidades del aire son el agua y la tierra. Y se encontrará que esto es así, [6] si se quiere examinar escrupulosamente la verdad en cada expresión de Homero:

¿Acaso no te acuerdas de cuando estuvieste colgada en lo alto?

[7] Nos dicen estos versos que Hera estaba suspendida en lo más alto del espacio, en las regiones celestes.

[8] *Sujeté tus manos con una cadena de oro, imposible de romper.*

[9] ¿Qué nuevo enigma es éste, el de un castigo que resulta halagador? ¿Cómo Zeus, irritado, sanciona con tan preciadas cadenas a la que tiene que sufrir el castigo, ideando una cadena de oro, en vez de una de hierro, más [10] fuerte? Pero parece que la zona donde se juntan el éter y el aire se asemeja sobremanera al oro en cuanto a su [11] color²¹³. Muy verosíblemente, al lugar en el que se unen ambos elementos

—uno que termina, el éter, y otro que comienza tras él, el aire
—, Homero lo ha considerado como una cadena de oro.

[12] Añade el poeta:

Te hallabas suspendida en medio del éter y de las nubes,

[13] fijando el lugar que ocupan las nubes por debajo del aire.

De las extremidades del aire, que reciben el nombre de «pies», colgó unas masas compactas, la tierra y el agua:

*y puse dos yunques en tus pies*²¹⁴.

¿Cómo hubiera podido decir, refiriéndose a la cadena, 14 «imposible de romper», dándose la circunstancia de que Hera fue librada enseguida de ella, si uno debe fiarse de la leyenda? Pero, como la armonía de todas las partes del universo se mantiene sólidamente afianzada gracias a unas ataduras indestructibles, y es difícil que se produzca una mutación del cosmos al estado contrario, por esa razón llamó Homero con toda propiedad «imposible de romper» a lo que no podría jamás separarse.

A estos cuatro elementos se refiere claramente Hera un poco más adelante, en los juramentos que profiere:

*Sean testigos la tierra, el vasto y alto cielo, y el agua de la Éstige, de subterránea corriente*²¹⁵.

En las tres invocaciones de su juramento, Hera nombra [2] a los seres que son de su misma especie, de su misma familia: el agua y la tierra, y, por encima, el cielo, es decir, el éter²¹⁶; el cuarto elemento es la persona que pronuncia el juramento.

Abundando en el tema, y queriendo presentar con bellas [3] imágenes, alegóricamente, estos elementos, Homero los menciona un poco más adelante, cuando Posidón dirige estas palabras a Iris:

[4] *A mí me tocó en suerte el habitar por siempre el blanquecino y agitado mar; Hades obtuvo las sombrías tinieblas, y a Zeus le correspondió el vasto cielo, entre el éter y las nubes; pero la tierra y el alto Olimpo son de todos*²¹⁷.

[5] No se trata, por Zeus, del sorteo que el mito sitúa en Sición, ni de un reparto entre hermanos tan anómalo que pusiera al cielo en paralelismo con el mar y el Tártaro. Toda esta historia es una alegoría sobre los cuatro elementos primitivos.

[6] Homero llama Crono al tiempo, cambiando una sola letra²¹⁸. El tiempo es, en efecto, padre de todas las cosas, y es absolutamente imposible que los seres cobren vida sin el concurso del tiempo: por ello es la raíz de los [7] cuatro elementos. Como madre, Homero les asigna a Rea, puesto que todo es gobernado por una especie de flujo y movimiento permanente²¹⁹.

[8] El poeta señala como hijos del tiempo y del flujo a la tierra y al agua, al éter y al aire que le acompaña. A [9] la sustancia ígnea, le asigna el cielo como morada; adjudica a Posidón la sustancia húmeda; a Hades, el tercero, [10] lo describe como el aire tenebroso²²⁰, y nos muestra a la tierra

como el elemento común a todos²²¹, sólidamente fijado, una especie de hogar de la fabricación del universo²²²:

pero la tierra y el alto Olimpo son de todos. [11]

A mi entender, Homero utiliza repetidas alegorías sobre [12] este tema para que, a fuerza de presentárnoslo una y otra vez, se nos haga más diáfana la oscuridad que parece sobrevolar esos versos.

Las lágrimas de Zeus sobre Sarpedón²²³ no suponen una falsa expresión de dolor ante las miserias humanas. Para quien quiera averiguar de qué se trata exactamente, esto se revela como una verdad presentada bajo un ropaje alegórico.

[2] Muchas veces, nos cuentan, debido a las sacudidas que producen los grandes acontecimientos, tienen lugar en el mundo extraordinarios prodigios: aguas de ríos y de fuentes contaminadas con caudalosos flujos de sangre, como nos refieren los antiguos relatos a propósito del Asopo²²⁴ [3] y de Dirce²²⁵. También se dice que, de las nubes, llueven gotas que tienen el color de las manchas de sangre.

[4] Como un viraje en el combate iba a provocar una huida masiva de los bárbaros, y el fin de Sarpedón, de irreprochable valentía, estaba próximo, se produjo entonces una especie de hecho portentoso que presagiaba este desastre:

*hizo caer sobre la tierra gotas de sangre*²²⁶.

[5] Homero llamó alegóricamente a esta lluvia sangrante «lágrimas del éter», y no lágrimas de Zeus —pues Zeus no conoce el llanto—. De las regiones superiores se precipitó una copiosa lluvia, como la que acompaña a los lamentos fúnebres.

Estos sean, tal vez, pequeños testimonios de alegorías. Pero, en la magna y cosmogónica visión que se encuentra en los pasajes de la fabricación de las armas, Homero ha concentrado la génesis del universo. De dónde surgieron [2] los orígenes primeros del mundo, quién fue el artífice, cómo los diversos elementos se separaron del todo compacto que formaban, Homero lo explica con claros ejemplos, al forjar, con el escudo de Aquiles, una imagen del cosmos en su forma circular.

En primer lugar sostiene que, cuando se forjó el universo, [3] reinaba la noche²²⁷; ésta había heredado, en efecto, las alas del tiempo²²⁸ como prerrogativas paternas, y, antes que se separaran las partes que ahora se ven, todo era noche, a la cual los poetas llaman «Caos»²²⁹.

Homero no presenta a Hefesto como una divinidad [4] tan digna de lástima y tan desdichada, que ni siquiera de noche conoce un descanso para su quehacer manual²³⁰, cuando, incluso entre los infortunados mortales, parece raro el no disfrutar, durante la noche, de una tregua para sus fatigas. No, no está diseñado Hefesto con tales rasgos [5] al forjar a Aquiles su armadura, ni tampoco existen en el cielo colinas de bronce ni de estaño, de oro ni de [6] plata. Pues es imposible que la lamentable codicia de que está aquejada la tierra alcance el cielo.

[7] Hablando en términos físicos, Homero ya ha declarado que, cuando la materia era aún una mezcla informe, no habiéndose producido aún la separación de sus elementos, reinaba la noche; y, cuando iban a tomar forma todas las cosas, encomienda este trabajo a Hefesto, es decir, la sustancia caliente: según el físico Heráclito, en efecto,

*con el fuego tienen intercambio todas las cosas*²³¹.

[8] No exento de verosimilitud, el poeta da a Cáríte por esposa al forjador del universo, pues el mundo debía experimentar contento por el hecho de convertirse en mundo²³².

[9] Pero, ¿cuáles son los materiales que emplea Hefesto en esta construcción?

Puso al fuego duro bronce, y estaño²³³.

[10] Si el dios fabricaba una armadura para Aquiles, ésta tenía que ser toda de oro; yo tendría a Aquiles por un ser digno de lástima, si no igualara a Glauco en magnificencia [11]²³⁴. En realidad, lo que esto representa es la mezcla de los cuatro elementos: Homero llama «oro» a la [12] sustancia del éter, «plata» a la sustancia que se asemeja a este metal en el color: el aire; el agua y la tierra son [13] llamados «bronce» y «estaño», debido a la densidad que se da en ambos.

Con estos elementos, Hefesto forja en primer lugar el [14] escudo, que tiene una forma esférica; mediante este escudo, Homero nos ha querido representar claramente el mundo, del cual sabe que es redondo, como se desprende de este pasaje de la fabricación de las armas —y no es la única prueba que poseemos, sino que también existen otras—.

En una escueta digresión, haremos de este tema la demostración que procede. Llama continuamente al sol «acamante», [2] «elèctor» e «hiperión». Con estos epítetos no hace sino designar esta forma esférica.

«Acamante»²³⁵ es el que no se cansa; parece no tener [3] por límites el Levante y el Poniente, sino que se ve obligado a hacer permanentemente una carrera circular.

«Elèctor» puede significar dos cosas: o que el dios no [4] ha tocado jamás el lecho²³⁶, o, lo que es más verosímil, que se enrolla en espiral sobre nuestras cabezas²³⁷ y, en su movimiento circular, da la vuelta al mundo de día y de noche.

[5] Por «Hiperión» se debe considerar al que se encuentra siempre sobre la tierra²³⁸, como creo que afirma Jenófanes de Colofón:

*El sol se eleva por encima de la tierra, y la caliente*²³⁹.

[6] Si Homero hubiera querido llamar al sol por su nombre patronímico, lo hubiera denominado «Hiperiónida», como llama, cuando viene al caso, a Agamenón «Atrida», y a Aquiles «Pelida»²⁴⁰.

En cuanto a la «noche rápida», ésta no representa sino la forma esférica de toda la bóveda celeste. La noche realiza, en efecto, la misma carrera que el sol, y todo el espacio abandonado por éste, al punto es ocupado por [2] las tinieblas de la noche. Claramente lo expresa Homero en otro pasaje cuando dice:

*La brillante luz del sol se hundió en el Océano,
arrastrando sobre la tierra fecunda a la negra noche*²⁴¹.

El sol arrastra tras de sí a la noche, que está como [3] pegada a él, y ambos marchan acompasadamente a la misma velocidad. Con razón, pues, llama Homero «rápida» a la noche. Pero también se puede, con mayor verosimilitud, [4] tratar de interpretar metafóricamente esta palabra *thoê*, considerando que se refiere, no a la velocidad en el movimiento, sino a su forma²⁴². En efecto, en otro pasaje [5] dice Homero:

*Desde allí dirigí el navío rumbo a las islas Picudas*²⁴³,

queriendo aludir, no a la velocidad de las islas, que estaban [6] sólidamente enraizadas —eso sería una necedad—, sino al hecho de que sus contornos formaban una figura que terminaba en ángulo agudo. Con razón, pues, la noche [7] es llamada «puntiaguda», porque la extremidad de su sombra termina en punta²⁴⁴.

Lo dicho sobre el tema demuestra científicamente que el mundo es esférico. Los matemáticos afirman que las [2] sombras, al proyectarse, pueden adoptar tres formas diferentes. Cuando lo que despidе la luz es más pequeño que [3] el objeto iluminado, la sombra que proyecta toma la forma de una cesta, que se va ensanchando hacia la base y es más estrecha en la parte superior, de donde procede el [4] resplandor. Cuando la luz que emite los destellos es mayor que la superficie iluminada, la sombra adopta la forma de un cono, ancha en su punto de partida y que se [5] va estrechando progresivamente hasta su vértice. Y, finalmente, cuando la superficie que ilumina es igual que la superficie iluminada, la sombra se asemeja a un cilindro, que tiene una anchura igual en cada una de las dos bases²⁴⁵.

[6] Homero, queriendo mostrar que el sol es más grande que la tierra, de acuerdo con el pensamiento de la mayor parte de los filósofos²⁴⁶, ha llamado con todo fundamento a la noche «puntiaguda», porque forma una figura que, en su extremidad, termina en punta; ya que, en mi opinión, su sombra no podría proyectarse ni en forma cilíndrica ni en forma de cesta, sino en la forma ya mencionada del cono²⁴⁷. Homero, al ser el primero en aludir [7] a esta cuestión mediante una simple palabra, había zanjado ya las innumerables controversias de los filósofos.

Los movimientos de los vientos contrarios prueban también el carácter esférico del mundo. El Bóreas, que [2] sopla del Norte, desde lo alto de los aires, «levanta un imponente oleaje»²⁴⁸. Este verso, con una simple expresión, ha descrito el movimiento de las olas que se precipitan, rodando, desde las zonas superiores a las zonas más bajas. Inversamente, con relación al Noto, que sopla desde [3] las regiones inferiores, Homero afirma lo siguiente:

*allí el Noto lanza un potente oleaje contra el promontorio de la izquierda*²⁴⁹,

El movimiento de la ola que se desplaza rodando desde un lugar más bajo a otro más alto, se produce en forma ascendente²⁵⁰.

[4] Además de los otros testimonios, Homero dice «tierra infinita», aunque, por otro lado, pone en boca de Hera estas palabras:

*voy a los confines de la fértil tierra, para ver...*²⁵¹.

[5] Por supuesto, no es que disienta Homero consigo mismo mediante estas opiniones contrapuestas, sino que: toda figura [6] esférica es, a la vez, ilimitada y limitada. Por el hecho de tener una frontera y un contorno, debe considerarse lógicamente que está provista de límites, pero también podría decirse, con toda propiedad, de un círculo que carece de límites, puesto que es imposible determinar cuál es su término: en efecto, lo que se ha considerado el fin, podría ser también el principio²⁵².

He aquí un conjunto de ejemplos que demuestran que, para Homero, el mundo es esférico. Pero el testimonio más claro es el de la fabricación simbólica del escudo de Aquiles. Hefesto ha forjado un arma que tiene una forma [2] circular: como una imagen del perfil esférico del mundo.

Si Homero ha descrito con una concepción mítica este [3] escudo forjado por Hefesto, los motivos que figuran grabados en toda su superficie, sin duda deben referirse a Aquiles. ¿Cuáles eran éstos? 4

*Trababan combate, apostados a orillas del río,
y se herían unos a otros con bronceíneas lanzas.*

*Allí se encontraban la Discordia, el Tumulto y la funesta
Parca,*

*que a un tiempo cogía a un guerrero herido, pero con vida
aún,*

*a otro lo dejaba ileso, y a otro, ya muerto, lo arrastraba por
los pies por el campo de batalla²⁵³.*

De esta manera se desarrollaba permanentemente la existencia de Aquiles.

Pero Homero, con una filosofía suya muy peculiar, se [5] refiere a la creación del mundo, forjando, en primer lugar, las más grandes obras de la providencia, que siguieron a la materia indiferenciada y magmática.

*Allí plasmó la tierra, el cielo, el mar, el sol infatigable y la
luna llena²⁵⁴.*

[6] El destino, artífice de la génesis del mundo, forma en primer lugar, a golpe de martillo, la tierra, núcleo fundamental. A continuación, sobre ella, a modo de divino techo, coloca el cielo y, en los recovecos que se abren en los contornos de la tierra, vierte toda la masa líquida del mar. Y, enseguida, con el sol y la luna, ilumina los elementos separados del caos primero.

[7] *Allí, todas las estrellas que al cielo sirven de corona*²⁵⁵.

Es, sobre todo, en este pasaje, donde Homero nos presenta el mundo como esférico.

[8] Pues, así como la corona es un adorno circular para la cabeza, del mismo modo los astros que ciñen la esfera celeste, diseminados en el espacio en forma de esfera, son llamados con razón «corona del cielo».

Después de examinar en detalle el conjunto de los astros, nuestro poeta cita, en particular, alguna de las constelaciones más visibles. No podía Homero, en efecto, referirse a todos estos cuerpos de naturaleza divina, como Eudoxo²⁵⁶ o Arato²⁵⁷, porque él se había propuesto escribir la *Iliada*, y no los *Fenómenos*. Pasa después a la alegoría [2] de las dos ciudades, y nos presenta la de la paz y la de la guerra, de modo que Empédocles de Agrigento no ha podido extraer de ninguna otra fuente, sino de Homero, las teorías de la escuela de Sicilia.

Junto con los cuatro elementos, Empédocles nos presenta, [3] en su teoría física, a la lucha y a la amistad. Y es a ambas a las que Homero se refiere cuando forja las ciudades en el escudo: una la de la paz, esto es, la amistad, y la otra la de la guerra, es decir, la lucha²⁵⁸.

Puso cinco capas en el escudo con el único objeto de designar, veladamente, zonas del cosmos que no estaban grabadas en su superficie²⁵⁹. La zona que está más al [2] Norte envuelve el polo boreal, y la denominan zona ártica; la que está a continuación, es templada; la tercera se llama zona tórrida; la cuarta, como la zona segunda que [3] acabamos de citar, es llamada templada; la quinta lleva el mismo nombre que la parte sur del mundo: es denominada zona sur antártica²⁶⁰.

[4] De estas zonas, dos están completamente deshabitadas a causa del frío: la del polo norte, y la del polo opuesto, el sur. Asimismo, otra zona de entre ellas, la tórrida, debido al exceso de calor que se da en ella, no es accesible [5] para ningún ser vivo. Por el contrario, dicen que las dos zonas templadas están habitadas, ya que gozan de una temperatura suave, en absoluto extrema, como la que [6] se da en las zonas contiguas. Eratóstenes, en su *Hermes*²⁶¹, lo ha explicado con todo detalle en estos términos:

[7] *Cinco zonas le envuelven en espiral:*

dos de ellas son más sombrías que el azul intenso;

[8] *una, reseca, y, como el rojo del fuego,*

es lacerada por las llamas: como descansa sobre la canícula misma, los rayos del éter la abrasan con sus fuegos.

[9] *Y las dos últimas que, a uno y otro lado, están fijadas alrededor del polo, heladas siempre, tienen que soportar el agua permanentemente*²⁶².

51

A estas zonas Homero las llamó capas en los pasajes en los que dice:

*Eran cinco, en efecto, las capas que había puesto el dios cojo: dos de bronce; en el interior, dos de estaño y una de oro*²⁶³.

A las dos zonas de las extremidades, situadas en los [2] límites oscuros del universo, Homero las ha comparado con el bronce. La naturaleza de este metal es, en efecto, fría, gélida. Dice el poeta en otro pasaje:

*Y sus dientes mordieron el frío bronce*²⁶⁴.

«Una de oro» es la zona tórrida, ya que la sustancia [3] del fuego, por su color, es muy parecida al oro. «En el [4] interior, dos de estaño» se refiere a las zonas templadas, pues la materia del estaño es blanda y dúctil de manejar: por medio de ella Homero ha querido expresar el carácter suave y benigno que se da para nosotros en estas zonas.

Así, el augusto taller de Hefesto, en el cielo, forjó la [5] sagrada Naturaleza.

Surge seguidamente la erizada y acerba malevolencia de los detractores de Homero a causa del combate de los [2] dioses²⁶⁵. Pues, para nuestro poeta, no estalló «la terrible refriega entre los troyanos y los aqueos»²⁶⁶, sino que se produjeron en el cielo una serie de disturbios y desavenencias, e hicieron presa en la divinidad:

[3] *Hizo frente al soberano Posidón Febo Apolo, con sus aladas flechas; a Enialio, la diosa Atenea la de ojos glaucos; frente a Hera se apostó Ártemis la flechadora, la del arco de oro, diosa que ama el bullicio, hermana del que hiere de lejos; a Leto le hizo frente el fuerte y bienhechor Hermes, y a Hefesto, el gran río de profundos remolinos*²⁶⁷.

[4] No se trata de Héctor luchando contra Áyax, ni Aquiles contra Héctor, ni Sarpedón con Patroclo: lo que ocurre es que Homero organizó el gran combate del cielo, y, cuando el desastre ya se iba a producir, no hizo nada por evitarlo, antes al contrario, lanzó a los dioses unos [5] contra otros. Ares

*cayó en tierra, y ocupó siete pletros, y el polvo manchó su cabellera*²⁶⁸.

Después, Afrodita

*sintió desfallecer sus rodillas y su corazón*²⁶⁹.

Ártemis es herida afrentosamente con su propio arco, como [6] una doncella temerosa a quien se le reprende²⁷⁰, y las aguas del río Janto casi detienen su curso por culpa de Hefesto²⁷¹.

Desde el principio, todos estos relatos no pueden en absoluto granjearse el favor de la mayoría. Pero, si alguien [2] quiere, adentrándose en los misterios homéricos, iniciarse en los arcanos de su sabiduría, descubrirá cuán lleno está de filosofía lo que parecía tan sólo impiedad del poeta.

Algunos pretenden que lo que se ha expresado en este [3] pasaje es el encuentro de los siete planetas en un mismo signo del Zodíaco. Sería el cataclismo total, si esto se produjera. A lo que el poeta se refiere es a la conjunción [4] de todos los elementos, congregando a la vez a Apolo, es decir, el sol, a Ártemis, a quien nosotros llamamos luna, al astro de Afrodita, al de Ares, también al de Hermes, y al de Zeus²⁷².

[5] Hemos expuesto esta alegoría —que es más un intento de parecer verosímil, que algo verdadero—, exclusivamente para no dar la impresión de que la desconocemos. Pero debemos examinarla dándole la interpretación correcta y acorde con la sabiduría de Homero:

Homero ha enfrentado a vicios y virtudes, y presenta [2] a los elementos luchando con sus contrarios²⁷³. Enseguida, los dioses son emparejados de la siguiente manera, con un criterio filosófico: Atenea y Ares, es decir, la locura [3] y la cordura. El primero, como ya dije, es

*loco, nacido para el mal, voluble*²⁷⁴.

Y Atenea es

*famosa entre todos los dioses por su mente y su ingenio*²⁷⁵.

[4] Un odio irreconciliable enfrenta, pues, a la razón —que sabe discernir de la manera más precisa— y a la locura, [5] que nada ve. Así como la razón presta enormes servicios en la vida, de la misma manera actúa con el mejor criterio en lo concerniente a la guerra: la enloquecida y demente estupidez no ha podido prevalecer sobre la inteligencia. [6] Atenea vence a Ares y lo deja tendido en tierra: es decir, que todo vicio está siempre a ras del suelo y es arrojado a los bajos fondos; es algo repugnante a lo que se pisotea y que está expuesto a toda clase de vejaciones²⁷⁶. Cerca de Ares, sitúa Homero a Afrodita, es decir, [7]el desenfreno:

*Los dos quedaron tendidos en la tierra fecunda*²⁷⁷.

Estas dos lacras, ambas de la misma especie, son muy parecidas en los efectos que producen.

A Leto le hace frente Hermes, ya que esta divinidad no es sino la palabra que formula lo que experimentamos en nuestro interior²⁷⁸. Contra la palabra combate siempre [2] Leto, como si se tratara de *lēthō*²⁷⁹, cambiando simplemente una letra²⁸⁰. En efecto, lo que se olvida no puede [3] ser expresado; por ello refieren que Memoria es la madre de las Musas, queriendo decir con ello que las diosas que tienen a su cargo la palabra cobraron vida en el seno de [4] la memoria. Es, pues, natural, que el olvido se lance a [5] luchar contra su rival. Y, con toda razón, éste retrocede ante el olvido: pues dicho olvido es una derrota del discurso, y la más brillante palabra, cuando se pierde la memoria, queda borrada por un obtuso silencio.

En cuanto a los dioses restantes, se trata de una lucha entre las fuerzas de la Naturaleza:

Hizo frente al soberano Posidón Febo Apolo²⁸¹.

[2] Homero enfrenta al fuego y al agua, llamando al sol [3] Apolo y a la sustancia húmeda Posidón. ¿Hace falta decir en qué medida estos elementos se oponen entre sí? [4] El uno domina y destruye al otro constantemente. El poeta [5], empero, con una sutil interpretación de la realidad, [6] hace cesar la lucha entre ambos. Puesto que —como ya hemos mostrado— la sustancia húmeda, especialmente la [7] salina, es el elemento de que se nutre el sol, éste absorbe de la tierra, de manera imperceptible, la humedad de sus emanaciones²⁸², y con ello principalmente alimenta su fuego [8]. Era deplorable que lucharan entre sí el que procuraba el sustento y el que lo recibía: por ello se retiraron ambos contendientes.

*Frente a Hera se apostó Ártemis la flechadora, la del arco de oro, diosa que ama el bullicio*²⁸³.

No sin razón introduce Homero en escena a estas diosas. [2] Como ya he dicho²⁸⁴, Hera representa el aire, y Homero llama Ártemis a la luna. Todo ser que ha recibido un [3] corte siente, naturalmente, animadversión por quien se lo ha producido²⁸⁵. Por ello, Homero hace a la luna enemiga [4] del aire, queriendo aludir al movimiento y a la carrera de este astro en el aire.

Como era de esperar, la luna es derrotada muy pronto, puesto que el aire es inconmensurable y está esparcido [5]-[6] por todas partes; la luna, en cambio, tiene un tamaño mucho más reducido, y su luz se ve ensombrecida constantemente por los fenómenos que se dan en las capas de aire: unas veces por los eclipses; otras, por las tinieblas, y también por las nubes que se desplazan. Por ello, Homero [7] concede el premio de la victoria al que, de los dos, tiene mayor tamaño e infiere sin cesar daño al otro.

*A Hefesto le hizo frente el gran río de profundos remoinos*²⁸⁶.

[2] Al aludir a Apolo y a Posidón, nos había presentado al éter celeste y a la llama pura del sol. Pasa a referirse ahora al fuego mortal, a quien provee de armas para luchar contra un río, lanzando al combate a dos elementos [3] que se oponen entre sí. Con anterioridad presentaba al sol sucumbiendo ante Posidón; ahora, en cambio, es la sustancia húmeda la que resulta vencida por la sustancia ígnea: este último elemento es, en efecto, más poderoso que el otro.

[4] ¿Quién está tan loco como para poner en escena a los dioses luchando entre sí? No, sencillamente, Homero, por medio de alegorías, ha hecho teología de los agentes naturales.

Al final de la *Iliada*, sirviéndose de una alegoría del todo clara, Homero nos muestra a Hermes bajo forma [2] visible, acompañando a Príamo. Ningún medio parece, en efecto, suficientemente persuasivo para los hombres que están dominados por la cólera: ni la plata, ni el oro, [3] ni los ricos presentes. Pero hay un arma dulce y amable para ablandar a los demás: la persuasión por medio de [4] la palabra. Con toda razón dice Eurípides:

*No hay más templo de Persuasión que la palabra*²⁸⁷.

[5] De la palabra se reviste Príamo como de una poderosa armadura. Con ella, sobre todo, quebranta la cólera de Aquiles; no muestra en primer lugar «los doce peplos, los doce mantos sencillos»²⁸⁸ ni el resto de los presentes que había llevado consigo, sino que son sus primeras palabras [6] de súplica las que aplacan el furor varonil de Aquiles:

*Acuérdate de tu padre, oh Aquiles, semejante a los dioses,
que tiene la misma edad que yo, y se encuentra en el umbral
funesto de la vejez*²⁸⁹.

Con este breve preludio, cautiva a Aquiles, quien casi [7] cree hallarse en presencia de Peleo, y no ante Príamo. Por ello, Aquiles se compadece del anciano, hasta el punto [8] de sentarle a su mesa, y le devuelve el cuerpo de Héctor ya bañado. Tanto poder tiene la palabra, intérprete [9] de los sentimientos, la palabra que Homero ha enviado junto a Príamo para que le ayude en su súplica²⁹⁰.

¿No es suficiente el hecho de que, a lo largo de toda la *Ilíada*, aparezca el canto incesante de la sabiduría homérica, expresando, mediante alegorías, los asuntos referentes a los dioses? ¿Buscamos alguna prueba más contundente que las ya aportadas y, después de tantos testimonios, consideramos necesario rastrear aún en la *Odisea*? Bien es verdad que se es insaciable de todo lo que es bello; [2] pasemos, pues, de la *Ilíada*, rica en batallas y guerras, a esa etopeya que es la *Odisea*. Esta obra tampoco [3] está exenta de reflexiones filosóficas: encontramos que Homero es el mismo en uno y otro poema: no relata sobre los dioses nada que sea indecoroso; no, no recurre a semejante procedimiento, pero utiliza un lenguaje misterioso.

Ya al principio del poema, hallamos a Atenea enviada por Zeus a Telémaco. Este hecho está bien fundado, porque Telémaco es demasiado joven, acaba de sobrepasar los veinte años y está a punto de convertirse en un hombre. [2] Ante los acontecimientos, comienza a tomar cuerpo en él el pensamiento de que, al cuarto año, ya no debe soportar los abusos de los pretendientes.

[3] De estos pensamientos, que van agolpándose en la mente de Telémaco, Homero hace una alegoría, la de la [4] aparición de Atenea. Llega, en efecto, la diosa, tomando el aspecto de un anciano, Menes, a quien se le conoce [5] como un antiguo huésped de Odiseo. Los cabellos blancos y la vejez, puertos sagrados de los años postreros, son para los hombres un anclaje seguro, y, cuanto más se debilita la fuerza del cuerpo, tanto más se fortalece la inteligencia.

¿Qué le va a enseñar a Telémaco la inteligencia, que aparece quedamente? A no ser que se trate de la diosa, que, sentándose a su lado, le aconseja en los términos que dice el texto, mientras el muchacho juega a los dados: [2] «Vamos, Telémaco, le dice, tú ya eres más juicioso que un jovencito».

*Prepara una nave con veinte remeros, la mejor que encuentres, y parte, a ver si averiguas algo de tu padre, perdido hace tanto tiempo*²⁹¹.

El primer pensamiento que se apodera de él, pese a [3] ser producto de la honda irreflexión de su joven edad, es un pensamiento justo y piadoso, a saber: que no está bien pasar el tiempo en la ociosidad, en Ítaca, sin acordarse para nada de quien lo ha engendrado; por el contrario, [4] si ama a su padre, es necesario que prepare una nave y marche, al otro lado del Ponto, en busca de noticias de Odiseo, para seguir sus huellas, perdidas desde que se ausentó.

La segunda cuestión que se plantea es: ¿dónde dirigir [5] sus pesquisas para averiguar la suerte de su padre? Es la [6] sabiduría, sentada a su lado, quien se lo sugiere:

*Marcha primero a Pilos, e interroga al divino Néstor, y, desde allí, ve a Esparta y pregunta al rubio Menelao*²⁹².

El primero poseía la experiencia de la vejez; el segundo,[7] acababa de regresar, después de haber andado errante durante ocho años:

*Fue el último en volver de los aqueos de bronceas corazas*²⁹³.

Néstor había de serle útil por sus consejos, y Menelao le diría la verdad sobre el curso errante de Odiseo.

Mientras así meditaba, se dijo, como dándose a sí mismo una amistosa palmada:

*No debes conducirte como un niño; ya no tienes edad para ello*²⁹⁴.

[2] Como un pedagogo y un padre, la reflexión suscita en Telémaco la toma de conciencia de sus responsabilidades, y le invita a que demuestre una sensatez semejante a la de un virtuoso joven de su edad:

[3] *¿Acaso no escuchas la fama que adquirió entre los humanos el divino Orestes, por dar muerte al asesino de su padre?*²⁹⁵.

[4] Excitado por tales reflexiones, siente con razón su pensamiento ligero, etéreo. Homero lo compara con un pájaro cuando dice:

*Escapó volando como un ave, hasta perderse de vista*²⁹⁶.

[5] La inteligencia de Telémaco, consciente, en mi opinión, de llevar en su interior algo realmente tan preciado, [6] se eleva. Pronto se reúne la asamblea, y Telémaco pronuncia un discurso enriquecido con la elocuencia paterna.

[7] El regreso por mar lo dispone un personaje de nombre alegórico, Noemón, el hijo de Fronio²⁹⁷. Con ambos nombres, Homero no hace sino designar los pensamientos que acuden súbitamente a la mente de Telémaco. Cuando [8] el joven sube al navío, embarca a su lado Atenea, esta vez con el aspecto de Méntor, el hombre que, cuando algo le inquieta, hace uso de la reflexión, que es madre de la sabiduría. A lo largo de todos estos episodios, estos [9] versos nos describen cómo se va desarrollando paulatinamente la inteligencia en Telémaco.

El relato de Proteo, sobre el que Menelao se extiende tanto, ofrece a primera vista una apariencia engañosa. [2] ¿No es completamente fantástica la historia de este desventurado habitante de una pequeña isla de Egipto que carga eternamente con su suplicio, con una vida repartida entre el mar y la tierra, teniendo que dormir, el desdichado, entre focas, para no poder ni siquiera disfrutar de sus momentos de reposo?

Su hija, Idótea, por beneficiar a un extranjero, actúa [3] en contra de su padre, a quien traiciona. Además, están las cadenas, y la emboscada que le tiende Menelao²⁹⁸. Y [4] luego, las metamorfosis de este Proteo de las mil caras, adoptando todas las figuras que quiere: más bien parece tratarse de una serie de leyendas poéticas y fantásticas, a no ser que algún hierofante de alma inspirada venga a explicarnos estos misterios celestes que se encuentran en Homero.

Homero nos presenta la génesis originaria de todas las cosas, «las raíces»²⁹⁹, a partir de las cuales se configuró [2] el mundo, tal y como ahora lo vemos. En un principio hubo un tiempo en que todo era una masa informe y llena de limo, que no había recibido aún sus rasgos diferenciados, [3] ni alcanzado su aspecto definitivo. El mundo no tenía todavía ese centro firme y bien arraigado que es la tierra, hogar del universo; tampoco el cielo giraba, inmutable en su movimiento perpetuo; todo era desierto sin sol, y triste silencio, y no existía más que materia en estado [4] caótico. Nada tenía vida; todo carecía de forma, hasta el momento en que el principio creador de todas las cosas y artífice del universo logró la salvación para la vida, imprimiendo en el cosmos un sello de buen orden. [5] Separó el cielo de la tierra, separó el continente del mar, y los cuatro elementos, raíz y origen de todas las cosas, [6] adquirieron, sucesivamente, su forma propia. Mezclando estos elementos sabiamente, el dios***³⁰⁰, en ese momento en que la materia informe estaba aún indivisa.

La hija de Proteo se llama fundadamente Idótea, porque es la diosa que ayuda a la materia a revestir sus diversas formas³⁰¹. Por ello, Proteo, siendo un solo ser, se desdobra y adopta variadas figuras, bajo la acción de la providencia que le modela:

*... se transformó primero en león melenudo,[2]
después en dragón, en pantera y en cerdo gigante;
se convirtió en corriente de agua y en árbol de frondosa
copa³⁰².*

El león, animal que arroja fuego, simboliza el éter. [3-4] El dragón es la tierra: la explicación es que este animal es considerado autóctono, y nacido de la tierra. En cuanto [5] al árbol, que crece en todas direcciones y que recibe de la tierra el impulso que le hace elevarse hasta el cielo, simboliza el aire. El agua la presenta Homero de manera [6] más clara, para ratificar más contundentemente las anteriores alegorías:

Se convirtió en corriente de agua.

[7] De modo que es lógico que la materia informe sea llamada Proteo, y la providencia que ha configurado cada cosa, Idótea; a partir de este doble principio, el todo se separó, dividido en masas compactas, encargadas de organizar todo el universo.

[8] La isla en la que tuvo lugar este modelado, se llama Faros con toda propiedad, puesto que el verbo *phérsai*³⁰³ [9] significa «producir» y, además, Calímaco llama *aphárotos* a la tierra no fecunda:

Virgen como una mujer³⁰⁴.

[10] Homero, al llamar Faros al país que fue padre de todas las cosas, está expresándose en términos físicos, designando, con este nombre que denota la fecundidad, lo que precisamente él quería resaltar.

Veamos ahora con qué epítetos adorna Homero a Proteo:

*Frecuenta este lugar un anciano hálíos, veraz*³⁰⁵.

[2] Pienso que lo característico de la sustancia originaria es su antigüedad, de modo que otorga a la materia informe la dignidad que adquiere el cabello encanecido con el [3] paso del tiempo. Al llamar *hálíos* a Proteo, no se refiere, por Zeus, a ninguna divinidad marina que tiene su morada entre las olas, sino al conglomerado de elementos múltiples y variados que se unieron³⁰⁶. En cuanto al término [4] «veraz», está empleado con toda propiedad. Pues, ¿hay algo más verdadero que esta sustancia, de la cual hay que pensar que ha surgido todo?

Calipso llama Hermes a la elocuencia persuasiva de [5] las hábiles palabras de Odiseo, quien, aunque trabajosamente, logra, sin embargo, embaucar a la ninfa enamorada, para ser enviado de nuevo a Ítaca. Por esta razón, [6] Hermes llega del Olimpo adoptando la forma de un pájaro. Pues las palabras, según Homero, son «aladas», y, [7] entre los hombres, nada hay más rápido que la palabra.

No debemos pasar de largo sin detenernos en los episodios secundarios, ya que, gracias a ellos, nos es posible verificar las finas consideraciones de Homero.

Los amores de Hémera y Orión —pasión indecorosa, [2] incluso para los humanos— son una alegoría:

*Así, cuando la Aurora de rosados dedos arrebató a Orión*³⁰⁷.

Homero nos presenta aquí a un joven, en la flor de [3] la vida, y arrebatado por el destino antes del momento fijado. Había una antigua costumbre, según la cual, los [4]cuerpos de los enfermos —una vez que la vida tocaba a su fin—³⁰⁸, no podían ser llevados en cortejo fúnebre, ni de noche, ni cuando el calor ardiente del mediodía se extiende sobre la tierra, sino solamente al rayar el alba, cuando los rayos del sol, al salir, están desprovistos aún [5] de fuego. Cuando moría un joven noble y, además, celebrado por su belleza, al cortejo fúnebre que tenía lugar al amanecer, lo llamaban, utilizando un eufemismo, «rapto de Hémera», como si el joven no hubiera muerto, sino que hubiera sido arrebatado por una pasión amorosa [6]³⁰⁹. Se cuenta esto basándose en Homero.

[7] Jasión, un hombre que se dedicaba a la agricultura y cosechaba en sus campos abundantes frutos, pasó naturalmente por ser amado por Deméter³¹⁰.

[8] En estas historias, Homero no refiere amores desenfrenados ni conductas licenciosas de los dioses; por el contrario, presenta a Hémera y a Deméter como las diosas [9] más puras. Para quienes quieran investigar piadosamente, Homero tiene a bien colocarles en el preciso punto de partida para una interpretación física.

Y ahora, dejando de lado todo lo demás, ocupémonos de una acusación que los sicofantas repiten constante y machaconamente en términos muy duros. Hacen toda una [2] tragedia de los amores de Ares y Afrodita, diciendo que Homero ha forjado una historia impía. Y es que el poeta [3] concede a la intemperancia derecho de ciudadanía en el cielo, y no se avergüenza de referir, a propósito de los dioses, lo que, entre los hombres, cuando se produce, es castigado con la muerte: me refiero al adulterio.

Los amores de Ares y Afrodita la de bella corona, [4]

*cómo se unieron por vez primera en la morada de Hefesto*³¹¹.

Y, a continuación, las cadenas, las risas de los dioses [5] y la súplica de Posidón a Hefesto³¹²: no estaría bien que [6] las pasiones de que adolecen los dioses fueran castigadas por los humanos, que son también reos de pecado.

Yo, personalmente, creo que estos amores, aunque [7] cantados entre los feacios, hombres esclavos del placer, contienen un cierto saber filosófico. Parece que Homero, [8] en estos pasajes, confirma las creencias de la escuela siciliana y la teoría de Empédocles, llamando a Ares la «discordia», y a Afrodita, la «amistad»³¹³. A estos dos [9] principios, separados en su origen, Homero nos los presenta, después de su antigua rivalidad, unidos en íntima [10] concordia. Consecuentemente, de ambos nace Harmonía, habiéndose producido en el universo una armonía calmada [11] y llena de equilibrio³¹⁴. Era natural que los dioses rieran y se regocijaran ante este espectáculo, puesto que los favores que dispensaban³¹⁵ ya no se oponían para destruirse, sino que conocían una pacífica concordia.

[12] Puede que se trate de una alegoría relativa al trabajo [13] de la forja. Verosímilmente, Ares representaría el hierro, [14] al cual Hefesto ha dominado con toda facilidad. Pues el fuego, pienso, como tiene un poder superior al del hierro, ablanda en sus llamas sin la menor dificultad la dureza [15] de

este metal. Pero el artista necesita también a Afrodita para su trabajo; por esa razón, creo que, después de ablandar el hierro con el fuego, consigue ejecutar con éxito[16] su obra con un arte «encantador»³¹⁶. Es Posidón quien arrebató a Ares de las manos de Hefesto: normal, puesto que la masa de fuego al rojo vivo, sacada del hogar, es sumergida en el agua, y la incandescencia, por su propia naturaleza, se extingue y cesa.

Si alguien quiere examinar de cerca el viaje errante de Odiseo, encontrará que se trata por completo de una alegoría. Al presentar Homero, en efecto, al héroe como [2] un instrumento de todas las virtudes, se sirve de éste para enseñar filosóficamente la sabiduría, puesto que Odiseo odia los vicios, que hacen estragos en la vida de los hombres³¹⁷. Por ejemplo, el placer, ese país lotófago que cultiva [3] un goce exótico y que Odiseo ha bordeado, vencéndolo. O el fiero temperamento de cada uno de nosotros, [4] que el héroe ciega, podríamos decir, con el hierro candente de sus consejos. Este monstruo recibe el nombre [5] de «Cíclope»: el que «quita» el juicio³¹⁸.

Y ¿qué más? ¿No es Odiseo el primero que indicó [6] con precisión, gracias a su conocimiento de la astronomía, el momento oportuno para una travesía favorable, y parece ser que hizo soplar los vientos?³¹⁹ Resultó más [7] poderoso que los venenos de Circe, por haber descubierto, con su enorme saber, el remedio contra ciertos bebedizos³²⁰ dañinos traídos de fuera.

[8] La sabiduría desciende hasta el Hades, para que no quedara ninguna zona, ni siquiera en los infiernos, sin explorar [9] a fondo. ¿Quién escucha entonces a las Sirenas, aprendiendo de ellas las historias cargadas de experiencia [10] de todos los siglos³²¹? Caribdis recibe ese nombre con toda propiedad, para designar el desenfreno sin límites, [11] insaciable de bebida³²². Escila es, para Homero, una alegoría de la desvergüenza, que se presenta bajo múltiples formas; de ahí que esté rodeada de perros con el hocico [12] lleno de rapiña, de temeridad, de avidez³²³. Las vacas del sol son la moderación en el comer: ni siquiera el hambre ha impulsado a Odiseo a inferir un agravio a la divinidad³²⁴.

Éstos son, bajo forma de cuentos, relatos para los [13] oyentes, y, si han derivado en una alegoría de la sabiduría, serán muy útiles a quienes traten de imitarlos.

Considero que Eolo simboliza por antonomasia el año, sujeto al período de doce meses del tiempo. Se llama [2] Eolo, es decir, el abigarrado, porque las partes que lo integran tienen una naturaleza de distinta duración y forma en cada estación, y los diferentes cambios que se operan en él cada vez lo hacen variopinto. Pues, del inclemente [3] frío, pasa a la suave y calmada alegría de la primavera, y la humedad del clima primaveral la recoge, adensada, [4] la ardiente fuerza del verano; el otoño, estación del ocaso [5] y de las siembras anuales, arrastra consigo el calor abrasador del verano, y es umbral del invierno. Siendo [6] padre de este conjunto multicolor, con razón el año recibe el nombre de Eolo³²⁵.

Homero le llama hijo de Hípotes³²⁶. ¿Hay algo, en [7] efecto, más rápido que el tiempo, algo tan vivo, en su eterno discurrir, en su eterno fluir, con esa rapidez que es medida de todos los siglos?

[8] Sus hijos son los doce meses:

*Seis hijas, y seis hijos en la flor de la vida*³²⁷.

[9] Homero ha dotado a los meses que constituyen el verano, por su naturaleza fructífera y fecunda, del sexo femenino, mientras que a los meses del invierno, por su inclemencia y sus hielos, los ha hecho del sexo masculino. [10] El relato de las bodas entre ellos no es tampoco impío: ha unido simplemente hermanos y hermanas, porque sucede que las estaciones se apoyan las unas sobre las otras.

[11] Eolo es el que tiene a su cargo los vientos,

*para hacerlos cesar o excitarlos a su gusto*³²⁸,

El movimiento de los vientos se sucede en períodos mensuales, y soplan en días determinados: el año es el soberano de todos.

Tal es la interpretación física que hay que dar a lo referido acerca de Eolo.

[2] El brebaje de Circe es la copa del placer; los libertinos que lo beben, a cambio del efímero placer de saciarse, viven una vida más miserable que la de los cerdos. [3] Por ello, los compañeros de Odiseo, que eran un grupo de necios, se dejan vencer por la glotonería, pero la inteligencia del héroe queda victoriosa de esta molicie que flota en torno a Circe.

[4] A Odiseo, nada más desembarcar, cuando subía al palacio de Circe, y estaba ya próximo a sus puertas, se le aparece Hermes, es decir, el discurso cargado de razón. Suponemos, ciertamente, que esta denominación de Hermes [5] es acorde con su sentido etimológico, ya que es como un intérprete³²⁹ de todo lo que se piensa en el alma. Las manos de los pintores y cinceladores lo representan [6] cuadrado, porque todo discurso recto tiene una base firme, que no resbala ni rueda hacia un lado ni hacia otro. Le coronan de alas, queriendo aludir con ello a la velocidad [7] de toda palabra. Hermes se complace en la paz: [8] es, sobre todo, en las guerras donde faltan las palabras, y los éxitos mayores los cosechan las manos.

Homero, en nuestra opinión, clarifica la cuestión con [9] los epítetos que utiliza. Llama al dios «Argifonte»³³⁰, y [10] no porque conozca, por Zeus, los relatos de Hesíodo, donde Hermes da muerte al boyero de Ío, sino que, como [11] la esencia de la palabra es la única que revela a las claras lo que se piensa, por esa razón llama a Hermes «argifonte»³³¹. «Bienhechor»³³² «poderoso»³³³, e incluso, [12] «el que no hace el mal»³³⁴, estos epítetos constituyen el testimonio más inequívoco de que aluden a palabras llenas de sentido. Pues el razonamiento se construye fuera [13] de la maldad; salva en todas las circunstancias a quien hace uso de él, y le sirve de gran utilidad.

[14] ¿Por qué Homero honra doblemente al dios Hermes en dos ocasiones diferentes, bajo tierra, como a una divinidad

ctónica, y por encima de nosotros, como una divinidad [15] del cielo? Porque hay dos clases de lenguaje: los filósofos llaman a uno interior, y al otro, exteriorizado. [16] Éste es el que explicita nuestros pensamientos recónditos, y el primero permanece oculto en lo profundo de nuestro [17] pecho³³⁵. Dicen que la divinidad utiliza este último lenguaje; los dioses, que, por otra parte, no carecen de nada,[18] usan complacidos esta única voz. Por esta razón, Homero llama ctónico al lenguaje interior, pues es invisible y permanece cubierto de tinieblas en el fondo de la mente; y al lenguaje exteriorizado, como se percibe desde lejos, lo ha situado en el cielo.

[19] A Hermes se le sacrifica la lengua, el único órgano del cuerpo que tiene relación con el lenguaje; Hermes es también a quien se le ofrecen las últimas libaciones al ir a dormir³³⁶, porque el sueño supone el fin del quehacer de toda palabra.

Éste es, pues, el dios que, en calidad de consejero, sale al encuentro de Odiseo cuando nuestro héroe se dirige a la morada de Circe. Al principio, llevado Odiseo de [2] la cólera y del dolor por las noticias que acaba de recibir, cae en un estado de agitación incontrolada. Pero, al [3] poco tiempo, esos impulsos amainan y dejan paso a la razón y a la conciencia de lo que le conviene hacer; de ahí que

*Hermes Crisorrapis se presentó*³³⁷

a él. *Chrysoûn* está tomado aquí en sentido de «primoroso», [4] y el verbo *rháptein* expresa metafóricamente «confeccionar», «urdir»³³⁸. Homero dice, ciertamente, en otro [5] pasaje:

*Tramamos males con mil argucias*³³⁹.

Por esa razón, Homero habla de historias entrelazadas, [6] porque una palabra sucede a la otra y, cosida a ella, encuentra su sentido más apropiado. Homero llama, pues, [7] a la palabra, «la que cose con primor», por su capacidad de deliberar bien y de hilvanar los hechos.

Tras la cólera incontrolada, se presenta el razonamiento, [8] e increpa a Odiseo por obrar con premura, vanamente:

*¿Cómo vas, desdichado, tú sólo a través de estas cimas, desconociendo el país?*³⁴⁰.

[9] Estas palabras se dice Odiseo a sí mismo, gracias a la reflexión, que le hace cambiar de opinión, luego de frenar el impulso primero.

[10] A la sabiduría la llama, muy convincentemente, *môly*, porque llega sólo a los seres humanos, a unos pocos, y [11] no sin dificultad³⁴¹. La raíz de esta hierba es negra,

*y su flor, semejante a la leche*³⁴².

[12] En general, todo lo que concierne a bienes tan preciados tiene unos principios abruptos y difíciles, pero, cuando uno se afana en desafiar las dificultades iniciales,

entonces es dulce en la vida el fruto de esos logros tan provechosos^{[343](#)}.

[13] Odiseo, asistido por semejante razonamiento, venció así a los filtros de Circe.

Cambiando de tema, Homero sustituye la observación de la tierra por el universo invisible y muerto, al que tampoco deja sin alegorizar; por el contrario, filosofa, con ayuda de símbolos, sobre los fenómenos del Hades.

[2] El primer río de allí se llama Cocito, cuyo nombre proviene del padecimiento humano: los lamentos en que [3] prorrumpen los vivos por los que han muerto³⁴⁴. Llama Homero al siguiente río Piriflegetonte, pues, tras las lágrimas, tienen lugar las ceremonias fúnebres, y el fuego consume lo que en nosotros hay de carne mortal³⁴⁵. Sabe [4] Homero que ambos ríos desembocan en el Aqueronte, y ello es debido a que, después de los primeros lamentos y de las honras funerarias de rigor, se siguen un dolor y una tristeza que se prolongan durante mucho tiempo³⁴⁶, y que reavivan la aflicción al menor recuerdo. Estos ríos [5] se precipitan desde la Éstige, en virtud de la tristeza y abatimiento que conlleva la muerte³⁴⁷.

Hades es el nombre con el que se designa el lugar invisible³⁴⁸, [6] y Perséfone, a su vez, es aquella en cuya naturaleza está el arruinarlo todo³⁴⁹. En estos lugares no se [7] ve

*la pera envejece junto a la pera; la manzana junto a la manzana*³⁵⁰,

En sus bosques, los árboles que hunden allí sus raíces son

*los álamos negros y los sauces estériles*³⁵¹.

[8] Homero relaciona estrechamente los sacrificios al lugar***³⁵².

***El círculo del sol se apaga porque lo oscurece la luna³⁵³; vemos entonces, a menudo, los destellos resplandecientes [2] de unas estrellas. Muy fundadamente Teoclímeno, el que escucha lo divino³⁵⁴, pronuncia estas palabras —Homero, en efecto, le ha encontrado un nombre que se adecúa bien a su especulación física—:

Sumidos en la noche están vuestras cabezas y vuestros rostros, y también vuestras rodillas³⁵⁵.

[3] Ciertamente, lo que se ve en los eclipses es semejante al [4] color de la sangre, pues todo se tiñe de rojo. Por eso añade:

Los muros y las hermosas vigas rezuman sangre³⁵⁶.

[5] La fecha de los eclipses, que Hiparco determinó con exactitud³⁵⁷, es el día treinta del mes, el llamado novilunio, llamado por los hijos de los áticos «antigua y nueva luna». [6] Nadie descubriría un eclipse en otra fecha diferente. Y, qué tiempo era aquel en el que Teoclímeno pronuncia [7] esas palabras, es posible saberlo por el mismo Homero:

cuando un mes se consume, y otro comienza³⁵⁸.

Tal exactitud encontramos en Homero, no sólo al señalar [8] las características de los eclipses, sino también al determinar la fecha en que se producen.

¿Para qué añadir, en fin, a todos estos datos, la colaboración [9] prestada por Atenea —es decir, la inteligencia— a Odiseo en la matanza de los pretendientes? Si el héroe [10] hubiera atacado frente a frente, y usando de violencia, a los que habían cometido abusos contra su hacienda, la guerra, sin duda, hubiera estado de su parte. Pero, como [11] los cercó con engaño y con astucia, fue la inteligencia lo que le hizo llevar a feliz término su cometido.

Por todos estos testimonios que hemos reunido, encontramos [12] que toda la poesía de Homero está llena de alegorías.

Después de esto, ¿es procedente condenar como impío a Homero, el gran hierofante del cielo y de los dioses³⁵⁹, quien abrió los senderos que conducían al cielo y que estaban sin acceso, cerrados para las almas humanas? ¿Con qué finalidad? ¿Para que, propagada esta acusación sacrílega [2] e infame, una vez desaparecidos los poemas, la ignorancia, impotente para expresarse, se expanda por el mundo? ¿Para que ni siquiera el coro de niños pequeños [3] saque, tempranamente, provecho de la sabiduría homérica, [4] como si de leche de nodriza se tratara? ¿Para que ni los muchachos ni los jóvenes ni la vejez, ya en su [5] ocaso, disfruten de este placer, y la vida de los hombres discurra estúpidamente, privada de voz?

[6] Que Platón destierre a Homero de su República, como [7] él mismo se exilió de Atenas a Sicilia. Pero, debía ser desterrado también de esta República Critias³⁶⁰, puesto que era tirano, o Alcibíades, quien, de niño, se comportaba como una mujer, sin el menor decoro³⁶¹, y, de jovencito, como un hombre maduro³⁶²; Alcibíades, que, en los banquetes, se burlaba de los misterios de Eleusis; el desertor de Sicilia, el responsable de Decelía³⁶³.

[8] Pues bien: Platón ha proscrito, sí, a Homero de su propia ciudad, pero todo el mundo pretende ser su única patria:

[9] *¿En qué patria registraremos a Homero como ciudadano, aquel por quien todas las ciudades levantan la mano?*³⁶⁴.

Preferentemente, Atenas, ciudad que, después de haber [10] renegado de Sócrates como ciudadano, hasta el punto de obligarle a tomar el veneno, sólo formula una única petición: pasar por ser la patria de Homero.

Mas, ¿cómo Homero hubiera soportado ser un ciudadano [11] sometido a las leyes de Platón, estando ambos autores divididos por posturas tan contrarias y antagónicas? Uno propugna la comunidad de esposas y de hijos; los [12] dos poemas del otro están santificados por castas uniones. A causa de Helena parten los griegos a la guerra, y, [13] a causa de

Penélope, Odiseo anda errante. En ambos poemas [14] de Homero, imperan las leyes más justas que pueden darse en la vida humana; en cambio, los amores de muchachos [15] ponen por doquier una nota de ignominia en los diálogos de Platón, y no hay pasaje en donde no haya un hombre que no esté lleno de deseo por otro hombre.

Homero invoca a las Musas, divinas vírgenes, para las [16] empresas más insignes, con ocasión de un cometido ilustre, digno de la naturaleza divina de Homero, o bien [17] cuando se trata de alinear por ciudades las filas de guerreros, o narrar las excelencias de los grandes héroes.

Una vez más, como se va habitualmente a un lugar familiar, se sitúa en el Helicón, y dice:

*Decidme ahora, Musas, que habitáis olímpicos palacios... [2] quiénes eran los caudillos y los príncipes de los dánaos*³⁶⁵.

[3] O, de nuevo, cuando comienza a celebrar la hombría de Agamenón, y a celebrar, asimismo, a este héroe que se asemeja a tres dioses³⁶⁶:

[4] *Decidme ahora, Musas, que habitáis olímpicos palacios, quién fue el primero que hizo frente a Agamenón*³⁶⁷.

[5] En cambio, el admirable Platón, en su hermosísimo *Fedro*, al comenzar la inteligente distinción que hace entre los amores, se atreve, como Áyax el Locrio³⁶⁸ en el templo de la diosa más venerable, a ofrecer libaciones impuras a las Musas, impetrando su sabia ayuda para una empresa licenciosa:

[6] *Vamos, pues, Musas de voz armoniosa, que ostentáis este sobrenombre, bien por la naturaleza de vuestro canto, bien por algún pueblo con dotes musicales... Prestadme vuestra colaboración en este mito*³⁶⁹.

[7] ¿Sobre qué versa, podría yo decir, este mito, oh Platón, el más digno de admiración? ¿Sobre el cielo y la naturaleza de todo lo creado, o sobre la tierra y el mar? [8] Y tampoco se trata del sol y de la luna, ni del movimiento [9] de las estrellas fijas y de los planetas. Me da vergüenza decir cuál es la finalidad de esta invocación:

*Había una vez un niño, o más exactamente, un jovencito, [10] extremadamente bello, que despertaba un loco amor en muchos hombres. Uno de ellos —que era astuto— le tenía persuadido de que no le amaba, pese a amarlo; y un día, solicitando sus favores, le decía...*³⁷⁰.

Así despliega ante los ojos, pone al descubierto —como[11] si lo hiciera sobre un techo—, la indecencia, sin enmascarar lo vergonzoso del asunto con una apariencia decorosa.

Por tanto, como cabría esperar: las historias de Homero son sinónimo de vida de héroes; los diálogos de Platón, de amores de muchachos.

Todo en Homero rezuma una noble virtud: el prudente [2-3] Odiseo, el valeroso Áyax, la sensata Penélope; Néstor, justo en todas sus manifestaciones; Telémaco, piadoso para con su padre; Aquiles, de una fidelidad extrema en la amistad. ¿Cuál de estos atributos se encuentra en el filósofo [4] Platón? A no ser que, ¡por Zeus!, digamos que es digna de estima y provechosa esa augusta y fútil disertación sobre las ideas, la cual, hasta a su propio discípulo Aristóteles le causa risa³⁷¹. Por tanto, por sus ataques [5] contra Homero, ha sufrido el castigo que, en mi opinión, merecía,

*por tener una lengua desenfrenada, enfermedad esta la más vergonzosa*³⁷²,

como Tántalo³⁷³, como Capaneo³⁷⁴, como aquellos a quienes la desmesura en el hablar les acarreó incontables padecimientos.

[6] Muchas veces Platón se consumía esperando en las puertas de los tiranos. Siendo de condición libre, hubo de soportar un destino de esclavo, llegando hasta el extremo [7] de ser vendido. A nadie le es desconocido el espartano Polis³⁷⁵, ni ignora tampoco cómo Platón fue salvado, debido a la compasión que despertó en un hombre libio³⁷⁶; su precio fue fijado en veinte minas, como si se [8] tratara de un esclavo de escaso valor. Y, todo ello, como castigo bien merecido, por las acusaciones impías contra Homero, vertidas por esta lengua desenfrenada e indiscreta.

A pesar de que podría lanzar más ataques contra Platón, dejo de hacerlo, por la consideración que me merece el nombre de la sabiduría socrática.

Y, ¿qué decir de Epicuro, el filósofo feacio, el jardinero [2] del placer en sus propios jardines³⁷⁷, quien, acerca de toda la poesía —y no especialmente la de Homero—, hace afirmaciones gratuitas, como si estuviera hablando de astros, pongo por caso? El único patrimonio que dejó a los humanos fue lo que sustrajo, sin ningún pudor, a Homero, sin ser consciente de ello.

Las declaraciones que hace Odiseo en el palacio de Alcínoo, [3] fingiendo como si representara un papel, y que, pese a ser engañosas, no están exentas de sabiduría³⁷⁸, Epicuro las toma por verdaderas, y considera que en ellas está definida la meta de la vida. Cuando [4]

*la alegría se adueña de las gentes, y los comensales, sentados uno al lado del otro, a lo largo de la sala, escuchan al aedo... pienso para mis adentros que esto es lo más bello que existe*³⁷⁹.

El Odiseo que aquí habla no es el que destacó como el [5] más valiente en tierra troyana, ni el que asoló la Tracia, ni el que bordeó, pasando de largo, los placeres lotófagos, ni el que resultó más poderoso aún que el poderoso Cíclope, ni el que recorrió a pie toda la tierra y surcó [6] el mar Océano y, vivo aún, contempló el Hades. No, no [7] es ese Odiseo quien hace tales afirmaciones, sino un pequeño residuo de la cólera de Posidón, lanzado por las olas de las violentas tempestades a la piedad de los feacios. El héroe, necesariamente, aprueba los honores que [8] suelen dispensarse a las personas a quienes se hospeda. [9] Había expresado tan sólo un único deseo, que formula en su infortunio:

*Concédeme llegar a los feacios en calidad de amigo, y que suscite su compasión*³⁸⁰.

No siéndole posible corregir, con sus enseñanzas, la molicie de ese pueblo, se ve obligado a pronunciar, al menos, unas palabras elogiosas.

[10] Pero Epicuro, en su ignorancia, toma por una definición de norma de vida lo que tan sólo es una apreciación que, coyunturalmente, Odiseo se ve precisado a hacer; y lo que, entre los feacios, el héroe define como lo más bello, Epicuro lo planta en sus sacrosantos jardines.

[11] ¡Al diablo con Epicuro, quien, a mi juicio, está más [12] enfermo de alma que de cuerpo!³⁸¹. Todas las épocas han considerado divina la sabiduría de Homero y, con el paso del tiempo, sus encantos se tornan más jóvenes; no hay nadie que no abra la boca, a propósito de él, si no [13] es para decir algo elogioso. Todos somos por igual sacerdotes y celadores de sus divinos poemas:

Deja que se consuman éstos —uno o dos—, concibiendo planes al margen de los aqueos, que no verán realizados sus propósitos³⁸².

¹ Los primeros detractores de Homero datan del siglo VI, y son los primeros filósofos, sobre todo Jenófanes de Colofón. Entre los filósofos posteriores, el gran detractor de Homero es Platón, quien condensa en su *República* todo tipo de acusaciones de orden moral o religioso contra el poeta. Otro gran enemigo de Homero es Epicuro, así como su discípulo Metrodoro de Lámpsaco. En el campo de los críticos, el más acerbo detractor de Homero es Zoilo de Anfípolis, de la escuela de Isócrates.

² PLATÓN da una lista detallada de estos sacrilegios y blasfemias (*Rep.* 377e ss., 607c ss.).

³ Pretendió ser Zeus, transfiriendo a sus propios altares los sacrificios ofrecidos al dios. En su orgullo, arrastró unos calderos de bronce atados a su carro, pretendiendo imitar el trueno de Zeus, al tiempo que arrojaba antorchas encendidas simulando el rayo (cf. APOLODORO, *Biblioteca* I 9, 7 ss.).

⁴ Por haber cometido varios actos impíos (robar néctar y ambrosía a los dioses, jurar en falso, divulgar los secretos de los dioses) fue castigado, según unas versiones, a tener suspendida siempre una roca sobre su cabeza. Según otras, a no poder comer el fruto de los árboles que pendían sobre él, ni a beber el agua que le llegaba hasta el cuello, sumergido como estaba en un lago. Cuando lo intentaba, el agua era absorbida, y la fruta dispersada.

⁵ EURÍPIDES, *Orestes* 10. En el prólogo de esta obra, Eurípides no especifica qué clase de falta ha cometido Tántalo con su lengua, si divulgar secretos o injuriar a los dioses.

⁶ *Iliada* VI 129.

⁷ *Ibid.*, XV 104.

⁸ *Ibid.*, XIII 18.

⁹ *Ibid.*, VIII 199.

¹⁰ *Ibid.*, I 199 ss.

¹¹ *Odisea* VI 102-104.

¹² *Ibid.*, VIII 306.

¹³ *Il.*, XXIV 88.

¹⁴ *Od.*, VIII 325.

¹⁵ *Ibid.*, IV 805.

¹⁶ *Il.*, V 341 ss.

¹⁷ *Ibid.*, II 412.

¹⁸ *Ibid.*, III 277-280.

¹⁹ Es, en efecto, tarea ardua examinar las palabras de que se sirven los antiguos para pasar del sentido literal y aparente al sentido profundo y real, desentrañar el elemento simbólico y llegar a la verdad. Precisamente el dogma de la exégesis

alegórica es la búsqueda del sentido de los mitos y sus enigmas, sus misteriosas resonancias. Dichos mitos Homero los ha recubierto de penumbras para hacer más bella la verdad. MÁXIMO DE TIRO (*Orat.* IV III HOBEIN) compara los enigmas de Homero y el revestimiento poético del mito con las vestiduras de plata y oro y los peplos con los que se cubría a las estatuas de los Misterios.

²⁰ Epicuro, llegado a Atenas en el 307-308, adquirió por ocho minas un pequeño jardín. De ahí el nombre de «Jardín» dado a la escuela epicúrea. Heráclito describe a Epicuro como un jardinero que cultiva el placer en su jardín.

²¹ Plutarco precisa que los epicúreos proscribían la poesía y las matemáticas.

²² *Od.* I 32.

²³ En opinión de los alegoristas, todos los filósofos están en deuda con Homero: Platón ha tomado de él su división del alma en tres partes; Epicuro, su moral; los estoicos han copiado su *apátheia* de los héroes de la epopeya; Empédocles ha extraído de la *Iliada* su doctrina de los cuatro elementos.

²⁴ El término *alegoría* no es el más antiguo para designar el sentido oculto de los mitos de Homero. La palabra más antigua es *hypónoia*, o sea, «sentido subyacente», «suposición», vocablo que utilizaba la lengua clásica para designar una «alusión». *Hypónoia* cedió el puesto (siglo I a. C.) a un término más expresivo, tomado del vocabulario de los gramáticos, y que vulgarizó la escuela de Pérgamo: *allēgoría*. Según PAUL DECHARME (*La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, París, 1904, pág. 271), esta palabra no se encuentra antes de Cicerón, siendo Plutarco el primer escritor griego que la utilizó.

²⁵ ARQUÍLOCO, *fr.* 54, BERGK, 4.^a ed.

²⁶ Término muy dudoso. En el aparato crítico se ofrece la variante *ánkylai* «cables».

²⁷ ALCEO, *fr.* 18, BERGK, 4.^a ed. Este poema es el más famoso de los del tema de la «nave del Estado», e imitado por HORACIO (*Carmina* I 14).

²⁸ Tirano de Mitilene que sucedió a otro tirano, Melancro, cuando éste fue derribado. Alceo tomó parte en una primera conjuración contra Mírsilo, que fracasó. El segundo complot tuvo éxito, y, como consecuencia de ello, el tirano encontró la muerte.

²⁹ ALC., *fr.* 19, BERGK, 4.^a ed. Esta tormenta es metafórica: derivaría de la tormenta real descrita por Arquíloco.

³⁰ ANACREONTE, *fr.* 75, BERGK, 4.^a ed.

³¹ *Il.* XIX 222 ss. En opinión de los antiguos, éste no es un ejemplo de alegoría pura, como lo eran las precedentes de la tempestad o la yegua, en las que estos términos estaban muy explicitados. Se trata de una alegoría *mixta*, que se encuentra a medio camino de la comparación: el segundo término, la batalla, está simplemente apuntado.

³² Los exégetas de Homero suelen hablar de esta *depuración* de los mitos, que se logra no ciñéndose al sentido literal.

³³ Heráclito se siente orgulloso de conocer y difundir la sutil ciencia de la exégesis alegórica.

³⁴ II. I 23.

³⁵ Mitos y misterios son considerados, al menos en la época de los neoplatónicos, como dos caminos paralelos que conducen al hombre a lo divino, como dos medios complementarios utilizados por la divinidad para revelarse a las almas religiosas. La fuerza inherente a los mitos tiene, pues, efectos análogos a los que produce la contemplación de los misterios. Para Platón, el mito tiene la eficacia de un encantamiento (*Fedón* 114d). Los mitos homéricos serían una verdadera iniciación a los secretos del más allá. Heráclito llama a Homero «el gran hierofante del cielo y de los dioses» (cf. 76, 1).

³⁶ Desde muy antiguo y, sobre todo, en época helenística y romana, se ha identificado a Apolo con el sol. Ya ESQUILO (*Suplicantes* 213 ss.) parece conocer esta analogía cuando identifica al Sol con Amón Ra, representado como un halcón que lleva el disco solar.

³⁷ Según los escolios, es Historia lo que se encuentra en Apolodoro, entendiendo por Historia los relatos mitológicos.

³⁸ ESQUILO (*Euménides* 7 ss.) hace derivar Febo de Febe, una de las Titánides identificada en época tardía con Selene, la cual transmitió a Apolo el oráculo pítico, dándole al mismo tiempo su nombre. Heráclito niega que el dios haya tomado el nombre de su abuela materna.

³⁹ Heráclito explica este término etimológicamente. En efecto, el adjetivo *phoîos* significa «claro», «brillante», especialmente referido a la llama. Pero la etimología de este epíteto del dios Apolo es desconocida, por más que se haya querido rastrear en él el significado de «resplandeciente». Como otros epítetos de divinidades, Febo fue utilizado a veces por los antiguos como nombre del dios.

⁴⁰ Las vírgenes hiperbóreas encargadas de llevar esas primicias a Delos se llamaban Hipéroque y Laódice (HERÓDOTO, IV 33). El propio Heródoto, en otro pasaje, un poco más adelante (IV 35) da otra versión, según la cual las dos primeras portadoras hiperbóreas de las ofrendas a Ártemis fueron Arge y Opis. En CALÍMACO (*Himnos* IV 291-295) aparece el nombre de Hecaerge como una hija de Bóreas, quien, junto con sus hermanas Upis y Loxo, fueron las primeras portadoras de estas primicias que llegan a Delos.

⁴¹ Etimológicamente, de **wekawergos*, de **wekás* «a lo lejos», y *érgon* «obra» (cf. *érdō* «hacer», *wergyō*, etc.).

⁴² De sentido y etimología incierta. Posiblemente relacionado con *Lykía* «Licia», y la raíz **gen-* «engendrar». El patronímico de Apolo, Letoída, ha sido formado a partir del nombre de la madre, algo que era, según Heródoto, característica de los licios. Otros suponen que el epíteto «Licio» de Apolo significa «lobuno» (en griego *lýkos* «lobo»), aplicado por ser esta divinidad protector de los rebaños.

⁴³ De *êri* «temprano», y la raíz **gen-* «engendrar».

⁴⁴ De *lýkē* «luz» (cf. lat. *luceo*, *lux*, *luna*).

⁴⁵ De sentido y etimología oscuros.

⁴⁶ De *chrýsós* «oro», y *áor* «espada».

⁴⁷ Heráclito hace derivar Crisaor de *chrýsós* «oro», y de la raíz **wor-* «ver».

⁴⁸ Según R. MÜNZEL (*De Apollodori «peri theôn» libris*, tes. doct., Bonn, 1883, pág. 7), todo este capítulo está sacado de Apolodoro. También el Sócrates del *Crátilo* 404 e ss. estudia el nombre de Apolo y sus diferentes sentidos. La etimología de Apolo es muy discutida (cf. U. VON WILAMOWITZ, «Apollon», *Hermes* XXXVIII [1913], 575 ss. y W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1955, pág. 73).

⁴⁹ «Bebida».

⁵⁰ En PSEUDO-PLUTARCO, *Vida y Poesía de Homero* 202: «La salud y las muertes súbitas de los hombres son puestas en Homero bajo la responsabilidad de Apolo, mientras que, para las mujeres, la responsable es Ártemis».

⁵¹ *Od.* XV 410 ss.

⁵² Sin embargo, Metrodoro de Lámpsaco, discípulo de Anaxágoras, afirmaba que la verdadera causa médica de la peste era un exceso de bilis. Según esta hipótesis, Homero, bajo el nombre de Apolo, no habría querido designar sino los desbordamientos de bilis, cuyos flujos se extienden por el organismo. En efecto, la escuela de Anaxágoras atribuía a la bilis las enfermedades agudas. Esta identificación de Metrodoro de Lámpsaco de Apolo con la bilis se oponía a las tesis pitagóricas de Apolo-sol como responsable de la peste.

⁵³ *Od.* XVIII 367.

⁵⁴ *Il.* XVIII 239 ss.

⁵⁵ *Ibid.*, X 13.

⁵⁶ *Ibid.*, XII 20-22.

⁵⁷ Se refiere a Odiseo y a Diomedes.

⁵⁸ *Ibid.*, II 154.

⁵⁹ *Ibid.*, II 149-151.

⁶⁰ *Ibid.*, V 503 ss.

⁶¹ *Ibid.*, V 698.

⁶² *Ibid.*, XXI 541.

⁶³ *Ibid.*, XXII 2.

⁶⁴ *Ibid.*, XXI 350 ss.

⁶⁵ Se trata del gramático Heródico de Babilonia —mencionado por Heráclito una sola vez, en este pasaje—, Heródico pertenecía a la escuela de Crates de Malos, el famoso gramático de la escuela de Pérgamo (cf. *infra*, n. 145), de quien quizá fuera discípulo directo. Es posible que Heródico haya sido la fuente de Heráclito para sus ataques contra Platón y sus maldiciones contra los enemigos de Homero.

⁶⁶ *Il.* 329.

⁶⁷ *Ibid.*, I 46. Según Heráclito, Homero habla de las flechas de Apolo para simbolizar el sonido melodioso emitido por la esfera del sol en su carrera alrededor del mundo.

⁶⁸ El motivo de la armonía de las esferas es pitagórico. (Armonía que, al parecer, Pitágoras tuvo el privilegio de escuchar.)

⁶⁹ ARISTÓTELES (*De coelo* B 9, 290b12), pese a encontrar que esa teoría pitagórica ha sido expuesta con gracia y originalidad, no se muestra de acuerdo con ella.

⁷⁰ *Rep.* X 617b. Los pitagóricos astrónomos atribuían la armonía de las esferas a su solo movimiento. Si se ha pensado en las Sirenas para presidir dicha armonía, se debe, de una parte, a que las Sirenas encarnaban la perfecta música y, de otra, a que parecen haber estado en relación con Apolo y Delfos a causa de su carácter profético. (No olvidemos que Apolo es el gran dios de la secta, y que, para los primeros pitagóricos, representa la armonía abstracta de este coro de los planetas.)

⁷¹ Estos versos son de Alejandro de Éfeso o de Etolia (siglo III a. C.). Este autor puso en poesía la astronomía pitagórica. Un importante fragmento de su poema, conservado por Teón de Esmirna, nos explica con precisión qué intervalos —tonos o semitonos— separan las notas emitidas por cada una de las nueve esferas, las de las estrellas fijas.

⁷² *Il.* I 47. Alusión a la atmósfera viciada de este período de la peste.

⁷² *Ibid.*, I 48-49.

⁷⁴ *Ibid.*, I 50.

⁷⁵ Cf. *supra*, n. 1.

⁷⁶ Los empíricos, escuela médica de la antigüedad, no se fiaban más que de los hechos reconocidos experimentalmente, cf. PLATÓN, *Leyes* 857c.

⁷⁷ *Il.* I 53. Todos estos detalles técnicos sobre la peste de la *Iliada*, sobre las causas de las enfermedades, los días críticos, etc., parecen venir de fuentes médicas. Los primeros médicos griegos salieron de la escuela pitagórica, siendo el más célebre entre ellos Alcmeón de Crotona (*ca.* 500), a quien Empédocles, sin duda, debe mucho. Consideraba como una de las causas de la enfermedad «el exceso de calor y de frío».

⁷⁸ *Il.* XI 832.

⁷⁹ *Ibid.*, I 55.

⁸⁰ *Ibid.*, I 314.

⁸¹ *Ibid.*, I 472, 475-476.

⁸² Es decir, que Apolo, a quien se ofrece la hecatombe, es el sol, pues las manifestaciones de piedad cesan cuando se pone el sol.

⁸³ El sol, como todos los dioses celestes, posee los dos sentidos del oído y de la vista.

⁸⁴ Cf. *supra*, n. 41.

⁸⁵ *Il.* I 479. Deriva *ikmenos* «propicio» de *ikmás* «humedad», explicándolo como el viento que se levanta de los húmedos vapores del rocío. Este viento no sopla en una dirección precisa más que cuando el sol calienta, ya que, al alba, los

vientos son indistintos. De modo que fue el sol, evaporando la humedad matinal, el que impulsó los navios.

[86](#) *Il.* I 194-200.

[87](#) Según MÁXIMO DE TIRO (*Orat.* XXVI 4, ed. HOBEIN), Platón debe mucho a Homero, por lo menos tanto como a Sócrates.

[88](#) El *thymós* platónico es, seguramente, una herencia de la epopeya: los héroes de la *Iliada* son impulsados por este *thymós* sede de la cólera, de la agresividad, pero también de las pasiones nobles y generosas: el valor, la esperanza, la ambición. Y la *epithymía*, al menos la que encontramos en el *Timeo*, y que está alojada en el vientre, fuente de los apetitos groseros y las pasiones inferiores, presenta grandes analogías con el *gastēr* homérico: el mendigo Iro y Odiseo, bajo el aspecto de un pordiosero, hacen continuas alusiones a los imperativos de su vientre.

[89](#) En el *Timeo* platónico (70d-e), el elemento concupiscible, es decir, la *epithymía*, no reside en el hígado, sino en el abdomen. Se relaciona con el alma racional por medio del hígado, en cuya superficie brillante se reflejan las imágenes producidas por el alma superior.

[90](#) Además del mito de Fedro y de diversos pasajes del *Timeo* —en correspondencia con la anatomía corporal—, la *República* (439e ss.) expone también la doctrina de Platón sobre las tres partes del alma, en correspondencia con la organización social.

[91](#) *Fedro* 253d.

[92](#) *Ibid.*, 253e.

[93](#) *Timeo* 90a.

[94](#) Todos los autores están de acuerdo en que el *thymós* está alojado en el pecho, en torno al corazón. Para Platón, reside en el corazón y en los pulmones. También le asignan ese lugar los estoicos, quienes hacen del *thymós* homérico el equivalente del *pneûma*, con el que definen el alma. Pero es la naturaleza de ese *thymós* lo que no está bien precisado: en muchos pasajes figura como una realidad material, principio vital que se exhala, se consume o se reanima. Y, en otros pasajes, está tomado en sentido abstracto, considerado como una fuerza espiritual del cuerpo vivo, una fuerza que piensa o que desea.

[95](#) *Od.* XX 17 ss.

[96](#) Propiamente el *thymós* es como un calentamiento de la sangre en la región del corazón, una especie de arrebato, de furor que sube del pecho como una humareda (*Il.* XVIII 110). Como soplo de vida, el *thymós* no tiene mucha relación con nuestra palabra «corazón», sino como resorte de las diversas actividades humanas. Designa el ardor, el coraje que resulta del furor, del deseo de matar. Es, por tanto, sinónimo de «cólera».

[97](#) *Od.* XI 578.

[98](#) *Ibid.*, XI 580.

[99](#) Cf. *supra*, nn. 88 y 89.

[100](#) Son las armas de Aquiles que se disputaron Áyax y Odiseo, y que fueron adjudicadas a éste (cf. *Od.* XI 544 ss.).

[101](#) *Ibid.*, XI 549.

[102](#) *Il.* VIII 83 ss.

[103](#) PLATÓN, en el *Crátilo* 407a-b, afirma, por boca de Sócrates, que los antiguos, al parecer, tenían sobre Atenea la misma idea que los de su época que eran entendidos en Homero. La mayoría de éstos afirmaban, al comentar al poeta, que Atenea es la responsable de la inteligencia misma y del pensamiento.— Según CORNUTO (*Teología* 35, 6; 36, 3.8), Atenea es considerada, ora como la Inteligencia en abstracto, ora como la razón particular de cada hombre, ora como la Razón del mundo.

[104](#) La pureza del pensamiento está simbolizada por la virginidad de Atenea y, también, por el olivo, árbol de la diosa, de donde se saca el aceite, alimento de la luz (*Venetus B* a *Il* II 156; CORN., *Teol.* 39, 2).

[105](#) *Il.* I 197. Heráclito sostiene con calor la tesis de los estoicos, a partir de Posidonio, de que la razón del hombre se encuentra en la cabeza, tesis que se aviene bien con el mito de Atenea cogiendo al Pelida de la cabellera.

[106](#) *Ibid.*, I 189.

[107](#) *Ibid.*, I 199.

[108](#) *Ibid.*, I 211.

[109](#) Tres gigantes, hijos de Urano y de Gea, insuperables en tamaño y fuerza (poseían cien manos y cincuenta cabezas). Zeus los tomó como aliados para luchar contra los Titanes; una vez que hubo vencido a éstos, los dejó encerrados en el Tártaro, y confió su custodia a los Hecatonquires (*APOLOD.*, *Bibl.* I 1, 1; 2, 1).

[110](#) *Il.* I 399-404.

[111](#) Alusión al reparto del mundo, contado por el mismo Posidón, *ibid.*, XV 193 ss.

[112](#) Es decir, el fuego o el éter. Los dioses homéricos representan elementos o fuerzas de la Naturaleza: Zeus, el éter (sustancia ígnea); Hades, el aire; Posidón, la sustancia húmeda... (Exégesis física que practica la primera escuela alegórica). Pero también estos dioses homéricos representan nociones morales, de virtudes y vicios (exégesis moral): Atenea, la inteligencia, la razón; Afrodita, la locura de la pasión; Hermes, la palabra, la elocuencia, etc.

[113](#) Según numerosos comentaristas (SEXTO EMPÍRICO, *Adversus Mathematicos* X 313-318, etc.). Tales debe a Homero la idea de que el agua es el elemento primitivo, de donde derivan todos los demás. A este parentesco entre Homero y Tales hace también alusión el mismo ARISTÓTELES (*Metafísica* A 3,983). En apoyo de esta tesis se cita generalmente un segundo verso de Homero: el que presenta a Océano y a Tetis como la pareja primitiva (*Il.* XIV 201).

[114](#) *Ibid.*, XIV 246.

[115](#) Según Heráclito, proviene etimológicamente de *ōkéōs náein*.

[116](#) Heráclito menciona aquí erróneamente a Anaxágoras. En realidad, debe querer referirse a JENÓFANES DE COLOFÓN, quien afirma (frs. 29 y 33 DK) que nosotros, y todo cuanto existe, estamos constituidos de tierra y agua.

[117](#) *Il.* VII 99.

[118](#) EURÍPIDES, *fr.* 839, NAUCK, 2.^a ed. A causa de estos versos se ha situado a Eurípides, en las doxografías, entre los pensadores que admiten dos elementos en el origen de las cosas.

[119](#) *Il.* II 412.

[120](#) *Ibid.*, III 277-279. Heráclito alude a los cuatro elementos, de cuya teoría los antiguos consideran a Empédocles el iniciador, en este pasaje del juramento de Agamenón, ya citado por HERÁCLITO en 3, 1, así como en el juramento de Hera (*Il.* XV 36 ss.).

[121](#) Entre los alegoristas, el éter, bien se confunde con el fuego, bien es una esencia más pura y más sutil.

[122](#) De *zên* «vivir».

[123](#) De *zésis* «ebullición». PLATÓN (*Crát.* 396b) conoce la primera etimología (Zeus-zên), no la segunda (Zeus-zésis), que debe ser más tardía.

[124](#) EURÍP., *fr.* 941, NAUCK, 2.^a ed.

[125](#) Para los alegoristas, el aire es, tanto Hera (mito de los amores de Zeus y Hera sobre el Ida), como Hades (mito del reparto del mundo, o el citado juramento de Agamenón).

[126](#) En Homero, la palabra «aire» (*aêr*) designa la neblina, la bruma. Y los alegoristas nos presentan siempre el aire como un vapor denso, húmedo, opaco y tenebroso. Heráclito hace también un juego etimológico, derivando Hades de *a-ideîn* «lo que no se puede ver».

[127](#) Los autores antiguos, principalmente los posteriores a Aristóteles, suelen considerar que los astros están formados de éter. Aquí, Heráclito distingue el éter, especie de gas abrasador que ocupa la periferia del mundo, y la «sustancia del movimiento circular», de la cual están hechos los astros. Ninguna de ambas sustancias tiene nada que ver con el fuego terrestre, sometido a la destrucción, condenado a encenderse y apagarse. (Cf. cap. 26, 6 ss.)

[128](#) HERÁCLITO DE ÉFESO, *fr.* 62 DK. La frase característica «vivir la muerte y morir la vida» del propio opuesto, expresión de la relación entre los contrarios, reaparece o repercute en otros fragmentos heraclíteos (B 36, B 76, B 77a-b), aplicada a las transformaciones recíprocas de los elementos y a los cambios de estado de las almas. Muchos autores han interpretado este *fr.* 62 DK en el sentido órfico de «cuerpo tumba»: la vida corpórea del hombre es muerte del alma, la muerte de aquél es resurrección de ésta. Tal es la interpretación que da SEXTO EMPÍRICO, *Pyrh Hypot.* III 230. Más adherida al orfismo pretende ser la interpretación moderna de V. MACCHIORO, *Eraclilo: nuovi studi sull' Orfismo*, Bari, 1922, págs. 88 y sigs. También K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Berlín, 1959, pág. 196, vio en 62 DK una relación con el orfismo. W. NESTLE, en cambio, *Philol.* (1905 y 1908), combate estas vinculaciones de Heráclito con el orfismo, vinculaciones que ya había

excluido RHODE, *Psyche*, trad. esp., México, 1948, pág. 197. En estas diferentes explicaciones se hace evidente una oscilación entre entender la identidad de los opuestos como su sucesión y conversión recíproca, y entenderla como su coexistencia y simultaneidad. (Cf. R. RODOLFO MONDOLFO, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación* [trad. O. CALETTI], México, 1966, págs. 292 y sigs.).

[129](#) HER. DE ÉF., *fr.* 49 DK. Respecto a la segunda coordinación de la fórmula, estoy completamente de acuerdo con A. GARCÍA CALVO, *Razón común*, Madrid, 1985, pág. 189, en traducir *eîmen te kaí ouk eîmen* por «estamos y no estamos» en lugar de «somos y no somos», porque, con un verbo de movimiento como «meterse, entrar en un lugar», es más apropiado un verbo de estancia. Y, además, porque traducir «somos y no somos» supondría un uso absoluto de la cópula, como si se tratase de un verdadero verbo con su correspondiente significado, hecho que se desarrolla sólo en el dialecto filosófico, y es imposible que aparezca en el discurso prefilosófico de Heráclito. (Cf. GARCÍA CALVO, *ibidem.*).

[130](#) EMPÉDOCLES, *fr.* 6 DK. Los cuatro elementos aparecen divinizados. Según HERÁCLITO, Empédocles estaría haciendo uso de alegorías (cf. 24, 2).

[131](#) Típico de Empédocles es la representación de las «cuatro raíces», en su primera manifestación, bajo un ropaje mitológico. Nestis simboliza, sin duda alguna, el agua. En cuanto a los otros tres elementos, los antiguos sostuvieron opiniones diferentes. Por ejemplo, al fuego, representado probablemente en este pasaje por Zeus, se le llama, en los frs. 96 y 98, Hefesto. Hera *pherésbios* es el aire para unos (FILODEMO, *De pietate* 2, pág. 63 GOMP.), y la tierra para otros (ESTOBEO, *Égl.* I 10, 11). Para H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlín, 1879, pág. 89, la buena interpretación sería Hera-aire, y Hera-tierra sería una corrupción debida a los alegoristas homéricos. Los exégetas de Homero hacen, la mayoría de las veces, de Hera el aire. Y, según los mitos a explicar, identifican el aire, unas veces con Hera, y otras con Hades. O Hades y Edoneo son prácticamente confundidos. Heráclito llama a la tierra Hera por su carácter de ser «dadora de vida».

[132](#) El mundo de los estoicos se sumerge periódicamente en el fuego o en el agua. El fin del mundo por incendio es la *ekpýrosis*, y el fin del mundo por agua es el *kataklysmós*.

[133](#) El identificar a Atenea con la tierra, haciendo abstracción de que esta diosa es considerada, en general, como la personificación de la sabiduría, Heráclito lo explica por el hecho de que la tierra es la gran productora, la gran trabajadora. El epíteto *ergánē* (laboriosa, artesana) expresaba unas funciones de la diosa que se remontaban, probablemente, a la época cretense.

[134](#) Según el mito, entre Hera, Posidón, Atenea y Zeus existen estrechos lazos de parentesco. Esto es, para Heráclito, una alegoría del estado en que se encuentran los elementos al principio, «emparentados», cuando todos ellos se confunden en una masa informe, antes de producirse su separación, primera etapa de la *diakósmēsis*.

[135](#) Tetis representa la providencia para los estoicos. Hay un juego de palabras en *Thétis-thésis-diáthesis* «disposición, ordenación» del universo. (Cf. CORN., *Teol.* 27, 11.)

[136](#) Briáreo, uno de los Hecatonquiros (cf. *supra*, n. 109), cuya raíz contiene, etimológicamente, la idea de fuerza, de vigor *briarós* «fuerte») para los alegoristas,

es, en la exégesis de Heráclito, un atributo de la providencia, su fuerza insuperable.

[137](#) Este mito de la «rebelión contra Zeus» ha tenido numerosas explicaciones en la Antigüedad. La mayoría de ellas relaciona la historia de Tetis y Briáreo con un fenómeno meteorológico: la amenaza que pesa sobre Zeus es el frío del invierno; la llegada de Briáreo, que la conjura, es el retorno del sol primaveral. Para Heráclito, la aventura mítica es una amenaza de disgregación sobre el mundo ya organizado.

[138](#) Cf. PLAT., *Rep.* 378d-e.

[139](#) *Il.* I 592 ss. En el canto XVIII se da una nueva versión de la caída de Hefesto, acogido en el seno del mar por Tetis y Eurínome.

[140](#) Los críticos antiguos habían debido señalar que Hefesto era para Homero un personaje de comedia.

[141](#) En este pasaje confunde Heráclito el fuego del éter con el del sol, quinta esencia de los peripatéticos.

[142](#) *Il.* II 426. Literalmente, «las pusieron a Hefesto». Hefesto es, pues, atributo del fuego.

[143](#) Juego de palabras con *Prometeo-promêtheia* («previsión»).

[144](#) *Il.* I 593.

[145](#) Filólogo, comentarista de Homero, que cultivó la interpretación alegórica. Es la figura más importante entre los bibliotecarios de Pérgamo (siglo 11). Ea *Suda* le denomina filósofo estoico.

[146](#) *Il.* I 592. Según la leyenda, la antorcha habría caído en Delfos, *omphalós* (ombligo, centro) de la tierra.

[147](#) Esta tesis tiene un fundamento etimológico: Iris viene de *eiros* «decir»; Hermes, de *hermēneúo* «interpretar» (cf. *infra*, n. 329).

[148](#) En la exégesis alegórica, Afrodita representa: la pasión amorosa; la irracionalidad de los combatientes bárbaros; la naturaleza misma, que impulsa a todas las especies a reproducirse, y, finalmente, el alma, principio de la vida individual o cósmica.

[149](#) Cf. *Od.* IV 260: «ya el corazón me impulsaba a volver a mi hogar».

[150](#) Debe de tratarse, sin duda, del principio del canto IV de la *Iliada*.

[151](#) Etimológicamente, Hebe (*hēbe*) es «juventud».

[152](#) *Il.* IV 442 SS.

[153](#) Etimológicamente, Éride es la «discordia», «disputa». Viene de *éris*.

[154](#) Para consolar a su hija Afrodita, herida por Diomedes, Dione le refiere (*Il.* V 381) la historia de Ares maltratado por los gigantes Alóadas; las heridas de Hera y, también, las de Hades, infligidas por Heracles.

[155](#) *Ibid.*, IV 433.

[156](#) Es posible que Heráclito relacione, etimológicamente, el primer elemento del nombre de la diosa *Aphrodítā* con *aphrosýnē*, *áphrōn* (la «insensatez»). PLATÓN (*Crát.* 406d) conviene con Hesíodo en que esta divinidad es denominada así por haber nacido de la «espuma» (*aphrós*).

[157](#) Además de otros autores que dan otras etimologías, Platón (*Crát.* 407d) hace derivar la palabra de *árrērt* («masculino, varonil»), pero también puede conformarse a lo rígido e inflexible (*árraton* «irrompible»), muy adecuado para denominar *Árēs* a un dios guerrero por antonomasia.

[158](#) *Il.* V 831.

[159](#) «Veleidoso».

[160](#) Advocación del dios Ares, conocida ya de Homero.

[161](#) *Il.* XVIII 309.

[162](#) *Ibid.*, V 857.

[163](#) *Ibid.*, XIII 340-342.

[164](#) *Ibid.*, V 860.

[165](#) Ares, a quien han identificado los comentaristas antiguos con la guerra, con las matanzas: dios de la locura, del furor desencadenado (cf. F. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956, pág. 297), representa, en este canto V, la demente violencia de los bárbaros, en lucha con la sabiduría griega.

[166](#) *Il.* V 385 ss. Los Alóadas apresaron a Ares y lo tuvieron encerrado en una vasija de bronce por espacio de trece meses (*ibid.*, V 385-391, y *schol.* 385). Consiguió libertarlo Hermes.

[167](#) Según la exégesis moral de EUSTACIO DE TESALÓNICA (560, 8 ss.), y de los escolios (*Venetus B a Il.* V 385), Ares representa el *thymós*, y su encarcelamiento por Oto y Efialtes simboliza las luchas interiores libradas contra los arrebatos del *thymós* por los buenos principios que la educación desarrolla en el hombre y, gracias a los cuales, se domina la cólera y sus pasiones. Pero, a veces, la razón (Hermes), da rienda suelta al *thymós*, cuyos vigorosos impulsos se convierten en auxiliares de la razón: Hermes libera a Ares, avisado, según el mito, por Eribea, madrastra —bellísima, al decir de Homero— de los Alóadas. (Cf. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère...*, págs. 300-301.)

[168](#) Además de este Heracles, de quien afirman que es un verdadero filósofo, los estoicos conocían un Heracles cósmico; utilizaban, en efecto, su nombre, para designar la naturaleza bajo su aspecto «fuerza, potencia». (CORN., *Teol.* 13.)

[169](#) De entre los doce trabajos del canon, Heráclito evoca —con una significación moral— solamente ocho.

[170](#) No puede llamarse propiamente «trabajo» en sentido de lucha (*áthlos* dice el texto), ya que consiste en una «purificación» (se refiere a la limpieza de los establos de Augias).

[171](#) Platón conoce bien las correspondencias entre vicios humanos y especies animales (*Tim.* 91d-92; *Rep.* 620a-c).

[172](#) *Il.* V 393.

[173](#) Esta flecha de tres puntas que hiere a Hera simbolizaría lo mismo que el perro de tres cabezas traído del Hades. En la exégesis física, Hera y Hades —ambos— representan el aire. Y en la exégesis moral, dicho aire, oscuro, designa las brumas de la ignorancia que la filosofía disipa.

[174](#) En este pasaje me aparto de la edición de Buffière, y sigo, por parecerme más convincente, la versión de los escolios que aparece en el aparato crítico (*metà dè Hêran*).

[175](#) *Il.* VI 132-137.

[176](#) Cf. *ibid.*, VII 479; VIII 77; XVII 67.

[177](#) Cf. *ibid.*, X 8.

[178](#) Nombre de diversas montañas donde Dioniso era honrado.

[179](#) *Il.* VI 136.

[180](#) El mito describe las diferentes fases de la vendimia y de la vinificación: 1) se cortan los racimos de uva; como son las nodrizas de Dioniso (el dios simboliza el vino mismo), al cortarlos, se hace violencia a las nodrizas; 2) se exprime el jugo de la uva, que sufre una *alteración*, convirtiéndose en vino (simboliza el miedo de Dioniso, ya que el vino trastorna, *altera* los espíritus); 3) el vino necesita, para conservarse, ser mezclado con un poco de agua de mar (es Dioniso recibido por Tetis); 4) el borboteo del vino dulce, una vez prensado, y su fermentación representan el espanto que sacude a Dioniso, estremecimiento que le impulsa a sumergirse en el mar.

[181](#) *Il.* VIII 3.

[182](#) Cf. cap. 23, 5 ss.

[183](#) Heráclito identifica la cadena de oro que une el éter al universo con la revolución de los astros, verdadera estela de oro y fuego. Lo mismo piensan los estoicos (cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 145). Pero los exégetas antiguos consideran que lo que verdaderamente enlaza al cosmos es el eje de las esferas, que determina su movimiento y regula la rapidez de su marcha.

[184](#) *Il.* VIII 16. Según el escolio del *Venetus A* a este pasaje, Homero establece que el mundo es una esfera, asignando a la tierra el lugar de centro. Una esfera, es decir, una figura, cuyos puntos de su superficie están todos a igual distancia del centro. Por tanto, la tierra, rodeada por el río Océano, está a igual distancia del cielo que del Tártaro: el cielo designaría el contorno del hemisferio superior, y el Tártaro, que le es simétrico, el del hemisferio inferior. El Hades sería como el reverso de la tierra, o mejor, estaría situado en el espesor del suelo. La interpretación de la escuela de Crates de Malos, como la de Heráclito, es que la tierra es una pequeña esfera en el centro de la esfera grande del mundo.

[185](#) Diógenes de Apolonia afirmaba que la tierra esférica está firmemente apoyada, *ēreisménēn*, en el centro, habiendo recibido su disposición según el circuito de lo caliente y la congelación por el frío, es decir, en definitiva, del aire (DIÓG. LAERC., IX 57, en DIELS-KRANZ, *Fr. Vors.*, 1954⁷, vol. II, págs. 52, 6.) ARISTÓFANES (*Nubes* 264) evoca, ridiculizándolas, las teorías del tipo de las de

Diógenes y de Anaximenes, de que la tierra está suspendida en el aire (Cf. J.-P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. esp., Barcelona, 1983, pág. 212.)

[186](#) Cf. *supra*, n. 184.

[187](#) Esta alegoría moral de las Súplicas forma parte del discurso dirigido por Fénix a Aquiles, exhortándole a aplacar su despiadado ánimo, y a deponer su cólera contra Agamenón, ya arrepentido.

[188](#) *Il.* IX 502-503.

[189](#) *Ibid.*, IX 505. Es decir, Ate. De los varios atributos que esta personificación puede encarnar (ceguera moral que lleva al hombre a rebasar sus propios límites, castigo de los dioses y desgracia que acarrea dicho castigo), Heráclito prefiere la acepción de «la Falta cometida».

[190](#) Me aparto aquí del texto básico de Buffière, y escojo la variante *híetai* que aparece en los escolios y en el manuscrito *a* (cf. aparato crítico).

[191](#) Se trata del gran muro construido por los aqueos para proteger sus naves. Había sido erigido sin el consentimiento de los inmortales, y, después de la toma de Troya y la partida de los griegos, sería derribado por Apolo y Posidón (*Il.* XII 4 ss.).

[192](#) *Ibid.*, XII 27-29.

[193](#) «sacudida vertical», de *brásma* «borboteo» («agitación, choque»).

[194](#) «grieta», de *chásma* «temblor de tierra con formación de simas».

[195](#) «sacudida oblicua u horizontal», de *klima* «inclinación, pendiente, declive».

[196](#) Los tres dientes del tridente simbolizan las tres especies de seísmos. POSIDONIO, a quien se debe dicha clasificación, en *Física* VII añade (cf. DIÓG. LAERC., VII 154) una cuarta especie de seísmo: los *seismatías*. ARISTÓTELES no habla más que de sacudidas verticales y horizontales (*Meteorolog.* 368b).

[197](#) *Il.* XIII 18.

[198](#) Éste es uno de los mitos homéricos más vivamente atacados por PLATÓN (*Rep.* 390b-c).

[199](#) Heráclito interpreta los amores de Zeus y de Hera sobre el monte Ida como la unión del éter y el aire, pero, sobre todo, hace hincapié en los resultados de esta unión: la eclosión de la primavera.

[200](#) En este pasaje me aparto del texto y acepto la lectura de los escolios que figura en el aparato crítico (*lyoménou*).

[201](#) *Il.* XIV 171 ss.

[202](#) *Ibid.*, XIV 177.

[203](#) *Ibid.*, XIV 216.

[204](#) *Ibid.*, XIV 346.

[205](#) Hera-aire recibe de Zeus-éter los gérmenes de fecundidad y los transmite a la tierra.

[206](#) *Il.* XIV 347-349.

[207](#) *Ibid.*, XIV 350 ss.

[208](#) Homero está descrito como un demiurgo que organiza el universo y las estaciones: aquí crea la primavera sujetando esta nube dorada en el cielo del Ida, como si clavara un decorado.

[209](#) Para PLATÓN (*Rep.* 378d-e), es escandaloso este pasaje; y estas, según él, «teomaquias inventadas por Homero», no se deben admitir en la ciudad, tanto si tienen intención alegórica, como si no la tienen.

[210](#) *Il.* XV 18-21.

[211](#) Cf. *supra*, cap. 23, 2.

[212](#) Este punto será desarrollado con mayor amplitud, *infra*, con el mito de Proteo (caps. 64-67).

[213](#) Según el escolio *Venetus B a. II.* V 722, el yugo del carro de Hera, que es de oro, representa este aire luminoso en su unión con el éter.

[214](#) La exégesis alegórica del mito de Hera con los dos yunques es, probablemente, muy antigua: quizá se remonte a mediados del siglo vi. Aquí se compara la tierra a un yunque: los más antiguos filósofos presocráticos, especialmente Anaximenes, conciben a la tierra de forma trapezoidal, parecida al yunque de los antiguos.

[215](#) *Il.* XV 36 SS.

[216](#) Según PLATÓN (*Fed.* 109b), éter y cielo son sinónimos en opinión de la mayoría.

[217](#) *Il.* XV 190-193.

[218](#) En griego, el «tiempo» es *chrónos*.

[219](#) Heráclito pone el nombre de Rea en relación etimológica con *rheîn* «fluir», «correr». Los seguidores de Heráclito de Éfeso señalaban ya que Rea y Crono son dos nombres que expresan la acción de «fluir»; relacionaban a Rea con *rheîn* «correr, manar», y a Crono con *krounós* «fuente». (Cf. PLAT., *Crát.* 402b-c.) Se sabe que los estoicos habían retomado en gran parte la física de Heráclito.

[220](#) En el «Reparto del mundo», Hades representa el aire; pero, en la hierogamia de Zeus y Hera sobre el monte Ida, era Hera quien representaba el aire. El nombre de Hades dado al aire, en este reparto del mundo, señala el carácter tenebroso del aire, oscuro e inmerso en la noche, momento en que no recibe la luz de ningún astro. El mito del «Reparto del mundo», el más netamente alegórico, debió de ser el primero explicado. Hera-aire ha debido de ser, sin duda, posterior a Hades-aire.

[221](#) El que la tierra sea común a Zeus, Hades y Posidón simboliza, según la presente exégesis, el teatro donde se encuentran, para representar su papel cosmogónico, el aire, el agua y el fuego.

[222](#) El papel de demiurgo, asignado aquí por Heráclito a la tierra, es, a menudo, asumido por Hefesto (cf. 43, 2 y 7), que es el «calor» o el «fuego» (43, 7). En otros pasajes, Idótea o la providencia es quien actúa de artífice del universo, organizando los cuatro elementos (65, 4). También, incluso, estos cuatro elementos son calificados de «engendadores últimos de todas las cosas» (40, 3). Asimismo, la tierra, identificada con Atenea, la diosa artesana, es llamada «el demiurgo de todas las cosas» (25, 7). Que la tierra sea el «hogar» de la «demiurgia» o fabricación del universo, quiere decir que es el lugar por donde comenzó la *diakósmēsis* o separación y colocación de los elementos, cada uno en su sitio.

[223](#) Hijo de Zeus y Laodamía (en otras variantes: Deidamía). Fue muerto por Patroclo y despojado de las armas. Se cuenta que Zeus envió una lluvia de sangre cuando murió su hijo, y ordenó a Apolo que recogiese el cadáver y lo llevase a Licia.

[224](#) Dios-río hijo de Zeus. Éste raptó a Egina, hija de Asopo. Cuando éste se enteró de la identidad del raptor, fue a buscarla y encontró en un bosque a Zeus abrazado a Egina. Zeus escapó y, posteriormente, desde el Olimpo, hirió con sus rayos al padre ultrajado. Por eso, aun ahora el río se mueve lentamente, y se encuentran trozos de carbón quemado en su lecho.

[225](#) Fuente tebana. Se la relaciona con la esposa del rey de Tebas Lico, llamada Dirce, a quien, por haber tratado cruelmente a Antiope, sobrina de su marido, los hijos de ésta —Anfión y Zeto— la ataron a un toro salvaje, que la arrastró hasta producirle la muerte. Dicen que de su sangre surgió la fuente tebana de su mismo nombre.

[226](#) *Il.* XVI 459.

[227](#) *Ibid.*, XVIII, no se dice que Hefesto trabajara de noche en el escudo. El exégeta ha debido de referirse a ese período de tiempo en el que, arrojado por su madre, Hefesto fue recogido por las Océánides Eurínome y Tetis, y permaneció durante nueve años en una cueva profunda, donde le instalaron una fragua, en el fondo de las aguas.

[228](#) Según Heráclito, Tiempo, Noche y Caos se confunden, y los tres han presidido el nacimiento del Universo.

[229](#) Hesíodo distingue Caos y Noche: uno es el padre; la otra, la hija.

[230](#) Se refiere al Hefesto forjando en la gruta del Océano, no al Olímpico que fabrica el escudo para Tetis.

[231](#) *Fr.* 22 B 90 DK. Es decir, Hefesto es, al mismo tiempo, fuego y demiurgo.

[232](#) Etimológicamente, *Cháris* significa «deleite», «encanto», «gracia». En la *Odisea*, la esposa infiel de Hefesto es Afrodita; pero, en este canto XVIII de la *Iliada*, es Cárite (también en Luc., *Diál. deor.* 15), quien, según los alegoristas, es la personificación de la gracia, de la belleza con la que adorna el artista divino sus obras.

[233](#) *Il.* XVIII 474.

[234](#) Las armas de Glauco eran todas de oro, y estaban valoradas en cien bueyes, armas que permutó con Diomedes por las suyas, de bronce, y apreciadas tan sólo en nueve bueyes (*Il.* VI 236 ss.).

[235](#) Etimológicamente, de *a-kámnō* «no fatigarse».

[236](#) Etimológicamente, Heráclito pone en relación el término *ēlektro* con *á-lektros* «el que ignora el lecho» o *aléktōr* «virgen».

[237](#) Es decir, *epi-heliktós* «el que gira, se enrosca sobre nosotros».

[238](#) Heráclito lo relaciona con *hiper-iémenos* «el que está situado por encima de».

[239](#) Fr. 21 B 31 DK. Heráclito es el único que nos ha conservado estos versos de Jenófanes.

[240](#) El sol, para Homero, se sumerge en el Océano, y vuelve a aparecer cada mañana «por el firmamento de bronce a llevar la luz a los dioses» (*Od.* III 1). Desde tiempos de Platón y de Arquitas de Tarento, los griegos sabían que la tierra era esférica. Los sabios alejandrinos afirmaban que el sol, gran esfera que da vueltas alrededor de una esfera más pequeña, lleva a cabo, cada día, una revolución completa alrededor de nuestro planeta.

[241](#) *Il.* VIII 485 ss.

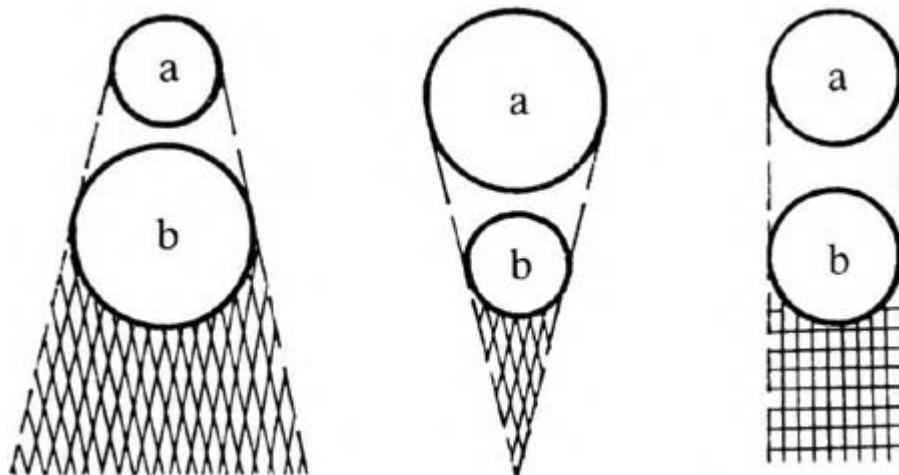
[242](#) Este epíteto homérico de la noche, *thoê* (que Heráclito aporta como segundo argumento para demostrar la esfericidad del mundo), puede tener dos acepciones: «rápido» o «acabado en punta», adjetivo que Homero aplica también a islas.

[243](#) *Od.* XV 299.

[244](#) La noche no es sino la proyección de la sombra de la tierra, del lado opuesto a la claridad solar. Como el disco del sol es mayor que el diámetro terrestre, la sombra proyectada por la tierra, y que nosotros llamamos noche, describe un cono. Luego puede decirse que la sombra de la noche es puntiaguda.

[245](#) Las tres formas de sombra descritas por Heráclito:

(En el centro, la sombra de la tierra en el espacio, que forma la «noche puntiaguda»):



1. Superficie que ilumina (a), más pequeña que la superficie iluminada (b): sombra en forma de *kálathos* o de cesta.

2. Superficie que ilumina (a), más grande que la superficie iluminada (b): sombra en forma de cono.

3. Superficie que ilumina (a), igual que la superficie iluminada (b): sombra en forma de cilindro.

[246](#) Cf. DIÓG. LAERC., VII 144, pasaje en el que resume la *Física* de Posidonio.

[247](#) Cf. *supra*, nn. 244 y 245.

[248](#) *Od.* V 296.

[249](#) *Ibid.*, III 295.

[250](#) Si la tierra es redonda, no tiene ni parte alta ni parte baja, y la parte norte no es, por tanto, más elevada que la parte sur, y el Bóreas no tiene que desplegar ni más ni menos fuerza que el Noto para desplazar las olas. Pero, antes del descubrimiento de la esfericidad de la tierra, los presocráticos, tanto Diógenes de Apolonia y Anaxágoras (AECIO, *Plac.* II 8, 1), como Empédocles (*ibid.*, II 8, 2), pensaban que el mundo, después de su creación, había girado ligeramente, y se había inclinado hacia el Sur: de ahí la diferencia de nivel entre el Norte y el Mediodía.

[251](#) *Il.* XIV 200.

[252](#) Para resolver esta especie de misterio geométrico —nuevo intento de Heráclito para demostrar la esfericidad de la tierra—, hay que tener en cuenta los posibles sentidos de *ápeiron* (ilimitado), que puede igualmente significar «de límites numerosos o iguales», dos sentidos que convienen perfectamente a la esfera. Ésta tiene al mismo tiempo numerosos límites e idénticos: todas las líneas que parten de su centro para venir a tocar uno de los puntos de su superficie establecen un límite, líneas que son todas de igual longitud.

[253](#) *Ibid.*, XVIII 533-537.

[254](#) *Ibid.*, XVIII 483-484.

[255](#) *Ibid.*, XVIII 485.

[256](#) Eudoxo de Cnido, famoso matemático y astrónomo de la Academia (llegó ca. 367), amigo de Platón. Como aportación a la Astronomía, fundó la teoría de las esferas concéntricas celestes con la tierra en el centro.

[257](#) Arato de Solos, astrónomo adscrito a los estoicos. Fue autor de los *Fenómenos*, poema escrito en hexámetros, con el que transmitió el conocimiento de los astros (tomó como guía a Eudoxo). Desarrolló una actividad filológica aplicada a Homero.

[258](#) Cf. EMPÉD., *fr.* 31 B 6 DK. Heráclito volverá a tratar más adelante esta cuestión de la rivalidad Amor y Odio en el Universo a propósito del mito del adulterio de Ares y Afrodita.

[259](#) Es decir que, en vez de marcar simplemente con líneas sobre la superficie del escudo las diferentes zonas, las ha marcado más enigmáticamente, escondiéndolas en el espesor de dicho escudo, mediante el procedimiento de amontonar cinco placas.

[260](#) Según los doxógrafos (DIELS, 340), esta división del mundo en cinco zonas había sido ya enseñada por los primeros pitagóricos e, incluso, por Tales.

[261](#) Eratóstenes de Cirene, gran geógrafo alejandrino (descubrió la medición de la circunferencia terrestre) y polifacético en los terrenos de la actividad literaria. Escribió dos pequeñas epopeyas, una de las cuales, en hexámetros, se llamaba *Hermes*, del cual procede el fragmento conservado por Heráclito.

[262](#) ERATÓSTENES, *fr.* 19, HILLER.

[263](#) *Il.* XX 270-271. El orden de estas capas fue una cuestión muy controvertida entre los antiguos. Se debe suponer que la capa de oro recubriría las otras cuatro, y se encontraría en el exterior por razones estéticas: para realzar la brillantez de esta arma forjada por un dios. Pero el texto del canto XX 269 ss. precisa que la pica de Eneas atravesó dos capas del escudo antes de ser detenida por la de oro: el oro estaría, pues, en el medio. Según los alegoristas, el orden de las capas sería: bronce, estaño, oro, estaño, bronce.

[264](#) *Il.* V 75.

[265](#) El combate de los dioses, de *Il.* XX, es uno de los pasajes homéricos más atacados por PLATÓN (*Rep.* 378d-e).

[266](#) Cf. *Il.* VI 1.

[267](#) *Ibid.*, XX 67-72.

[268](#) *Ibid.*, XXI 407. (Al ser herido por Atenea.)

[269](#) *Ibid.*, XXI 425. (Como consecuencia del golpe en el pecho que le propinó Atenea.)

[270](#) *Ibid.*, XXI 489 ss., Hera arrebató a Ártemis su arco y su carga, con los que golpea sus orejas.

[271](#) La corriente del río, quemándose con el fuego, hirviendo el agua, no podía ir hacia adelante, y paraba su curso, oprimida por el vapor que provocaba Hefesto (*ibid.*, XXI 361 ss.).

[272](#) Es decir, Venus, Marte, Mercurio y Júpiter. Se dan también interpretaciones astrológicas en los mitos del adulterio de Ares y Afrodita (que simbolizan la conjunción de Marte y Venus), y en el de Ares, encerrado trece meses por los Alóadas en una vasija de bronce, que representa el planeta Marte, cuya marcha irregular conoce dos pausas en el cielo: una de ocho meses y otra de cinco.

[273](#) De entre las divinidades de este combate, unos son elementos: agua, aire, fuego (exégesis física), y los otros encarnan virtudes o vicios (exégesis moral). Es decir, que se trata de un combate de virtudes contra vicios, o de elementos entre sí, según Heráclito.

[274](#) Cf. *supra*, n. 158.

[275](#) Cf. *Od.* XIII 298.

[276](#) El triunfo de Atenea sobre Ares y Afrodita es la victoria del *noûs* sobre las dos partes inferiores del alma, el *thymós* y la *epithymía*, la cólera y la lujuria, como precisa EUSTACIO (1244, 40 ss.).

[277](#) *Il.* XXI 426.

[278](#) Que Hermes representa el *lógos*, Heráclito lo explicará más extensamente comentando la *Odisea*. En realidad, es, sobre todo, en la *Odisea*, donde aparecen estos dioses encarnando virtudes o pasiones.

[279](#) Es decir, «el olvido».

[280](#) Hay un juego de palabras entre Leto y Lete (*lēthō* y *Lēthē*). Esta última es la verdadera diosa del olvido, emparentada con el sueño y la muerte. Dicho juego de palabras está, quizá, dictado por la necesidad de encontrar un sentido moral a la divinidad antagonista de Hermes-*lógos*.

[281](#) *Il.* XX 67.

[282](#) Cf. *supra*, 8, 3.

[283](#) *Il.* XX 70 SS.

[284](#) Cf. 15, 3; 25, 7; 34, 2; 39, 3; 40, 5; 41, 2.

[285](#) La exégesis recurre también aquí, para Ártemis, a un juego de palabras etimológico: *aéro-témis* es «la que hiende el aire» (de *témnō* «cortar»).

[286](#) *Il.* XX 73.

[287](#) EURÍP., *fr.* 170, NAUCK, 2.^a ed,

[288](#) *Il.* XXIV 229.

[289](#) *Ibid.*, XXIV 486 ss.

[290](#) Cf. *infra*, 72, a propósito de este Hermes que representa la elocuencia y su fuerza persuasiva.

[291](#) *Od.* I 280 ss.

[292](#) *Ibid.*, I 284 ss.

[293](#) *Ibid.*, I 286.

[294](#) *Ibid.*, I 296 ss.

[295](#) *Ibid.*, I 298 ss.

[296](#) *Ibid.*, I 320.

[297](#) Heráclito relaciona el nombre de Noemón (prudente, reflexivo) con *noéō*, y el de Fronio (juicioso, razonable), con *phrēn*.

[298](#) Proteo es una divinidad marina de carácter oracular, que poseía el don de metamorfosearse de diversas maneras. Según APOLODORO (*Bibl.* II 5, 9), es hijo de Posidón, del cual guarda unos rebaños de focas. Su hija, la ninfa Idótea, aconseja a Menelao, detenido en la isla de Faros y sin saber cómo salir de allí que, cogiendo por sorpresa a su padre, le obligue a hablar y le profetice lo que va a ocurrir. Lo consigue Menelao, después de haber sido disfrazado él y algunos compañeros por la propia Idótea con pieles de foca, para que pudieran aproximarse a Proteo sin que éste se diera cuenta (cf. *Od.* IV 351-570). Según Heráclito, el sentido literal de este mito es inverosímil. El sentido general representaría, según él, el paso del caos al cosmos.

[299](#) EMPÉDOCLES había llamado a los elementos las cuatro «raíces de las cosas» (*fr.* 31 B 6 DK).

[300](#) El editor acepta la sospecha de Schow (*Allegoriae homericæ*, Göttingen, 1782. *Commentatio critica*, p. 284) de que, en este lugar, el texto presenta una laguna.

[301](#) Su nombre vendría de *eîdos* (aspecto, figura), es decir, que sería la diosa de la *forma*. Pero Heráclito, así como hace de Proteo la materia, hace propiamente de Idótea la *providencia* divina que ayuda a la materia a revestir su forma. Para los escolios (a *Od.* IV 456), Idótea es la providencia «que ha modelado todas las cosas». Pero EUSTACIO DETESALÓNICA (1503, 12 ss.) considera a Idótea como símbolo del «movimiento» aristotélico: su nombre (de *eîdos* «figura», y *théein* «correr»), indica la carrera hacia la forma o el paso de la potencia al acto. Hay varias exégesis de este mito que expresan el paso de la materia informe y primitiva a las formas organizadas y armoniosas del cosmos.

[302](#) *Od.* IV 456-458.

[303](#) *tò phérsai* es un neologismo, una forma inusitada. Es posible que tenga relación con *phérō*.

[304](#) CALÍMACO, *fr.* 82 c.

[305](#) *Od.* IV 384.

[306](#) Heráclito violenta la palabra *hálíos*, que, según él, no significa «marino», sino que tiene el mismo sentido que *halēs* «reunido» (en un cuerpo compacto), «en masa», o *athróos*, y se aplica a la materia en tanto que ésta es un conglomerado de elementos. Se podría traducir *hálíos*, tal como lo entiende Heráclito, por «agregado», es decir, compuesto de materiales diversos.

[307](#) *Od.* V 121.

[308](#) Se trata, parece, de cuerpos de personas muertas de enfermedad (*kamnóntōn*), y no de los que habían perecido de muerte violenta o súbita.

[309](#) Aquí Heráclito confunde o, más bien, identifica a Hémera (Día) con Eos (Aurora), su madre, que fue quien verdaderamente arrebató al gigante Orión y lo transportó a Delos, ya que Afrodita le había impuesto el castigo de estar siempre enamorada por haber tenido relación sexual con Ares (APOLOD., *Bibl.* I 4, 3).

[310](#) Es decir, el buen labrador, amado por la tierra-madre.

[311](#) *Od.* VIII 267 ss.

[312](#) Este pasaje supone el mayor escándalo de toda la obra homérica. (Cf. los ataques de PLAT., *Rep.* 390c.)

[313](#) Al afirmar que Ares y Afrodita encarnan las dos fuerzas nombradas por Empédocles *philia* y *neîkos* (cf. *supra*, 49, 3), cuya lucha regula el ritmo del mundo, Heráclito está haciendo exégesis física.

[314](#) El nombre de esta hija de Ares y Afrodita es desconocido para Homero. Para Heráclito de Éfeso, la armonía nace justamente de la oposición de los contrarios (cf. *fr.* 22 B 8 DK).

[315](#) Se trata de los beneficios que los diferentes dioses (fuerzas físicas o morales) pueden conceder al cosmos.

[316](#) Juego de palabras. Heráclito emplea el adjetivo *epaphróditos*, que significa «amable, encantador, hechicero». Hefesto, mediante los lazos en los que hace caer presos a Ares y a Afrodita, enlaza así el hierro y la belleza (cf. *Od.* VIII 274 ss.).

[317](#) Varias escuelas filosóficas: la de los cínicos, estoicos, platónicos, neopitagóricos, han hecho de Odiseo un tipo ideal de humanidad: es, para ellos, la encarnación estilizada de la sabiduría. (Cf. F. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère...*, cap. VIII, pág. 365.)

[318](#) Juego de palabras. *Kýklōps* «Cíclope» recuerda a *klōps* «ladrón», y a *klōpeúō* «robar». Por ello, Heráclito utiliza *hypoklopéō* para expresar «el que quita o roba (el juicio)». El Cíclope, que permanece sordo a las palabras de Odiseo y continúa engullendo carne humana, representaría los arrebatos del *thymós*, que ahogan en el hombre todos los consejos del *noús*.

[319](#) En realidad, según ESTRABÓN (I-II 9-10-15), que resume a Polibio, el experto en meteorología es Eolo, por lo que se le ha llamado «rey de los vientos». Él debe explicar a Odiseo cómo navegar en parajes difíciles entre corrientes contrarias. Es un verdadero astrónomo. Pero Heráclito, confundiendo maestro y discípulo, aplica a Odiseo lo que Homero atribuye a Eolo.

[320](#) En este pasaje me aparto del texto básico y acepto la lectura del manuscrito *D* y de los escolios (*pomátōn*).

[321](#) En la exégesis moral, las Sirenas representan, ora la lisonja, que nos seduce, nos engaña y nos mata de alguna manera (*schol.* B a *Od.* XII 39), ora el placer, la poesía, ora el estudio en general que tiene el peligro de retener al filósofo en la pereza de la contemplación (*theōría*). Y, en la exégesis mística, las Sirenas (cf. *supra*, n. 70) son la música de las esferas, la cual ejercía un extraordinario encanto sobre las almas que, después de su muerte, erraban en el espacio, y las arrastraba en la gran ronda cósmica. (Cf. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère...*, págs. 380 ss. y 473 ss.).

[322](#) Hija de Posidón y Gea, convertida por Zeus en roca. Tres veces al día tragaba agua, que posteriormente vomitaba (APOLOD., *Bibl.*, Epítome 7, 21, 23, y *Od.* XII 52-72 y 201-221).

[323](#) Monstruo que tenía rostro y pecho de mujer; de sus costados salían seis cabezas y doce patas de perro; atraía a las naves y las engullía (APOLOD., *Bibl.*, Epít. 7, 20, 21; HIGINIO, *Fábulas* 125 y 199).

[324](#) Estas vacas del sol Odiseo se abstuvo de comérselas, ya que pertenecían al dios Helio. Sus compañeros, sin embargo, acuciados por el hambre, las degollaron y se las comieron. Helio se lo contó a Zeus, y éste lanzó un rayo a Odiseo cuando se hizo a la mar. (APOLOD., *Bibl.*, Epít. 7, 22; cf. *Od.* XII 403-425). Según Aristóteles, estas vacas del sol representan los 350 días de un año lunar: tal es el testimonio de los escolios (*schol. Q. Vind.* 56 a *Od.* XII 129): los 350 días que los compañeros de Odiseo consumieron en la ociosidad.

[325](#) Etimológicamente, *aiólos* significa «tornasolado, abigarrado, veteado (de reflejos cambiantes)».

[326](#) Sin duda, Heráclito debe de relacionarlo con *hippos* «caballo».

[327](#) *Od.* X 6.

[328](#) *Ibid.*, X 22.

[329](#) Ya en el *Crátilo* platónico (407e ss.), Hermes está directamente relacionado con *hermēneúein* «interpretar», actividad que gira en torno a la fuerza de la palabra, y es concebido como un dios que inventó el lenguaje y la palabra. Estas nociones, anteriores a Platón, se repetirán hasta el fin del helenismo.

[330](#) Este epíteto aplicado a Hermes significa «matador de Argo» (el que custodiaba a Ío), y provendría de *Árgos* y *pephneîn* (matar).

[331](#) Aquí Heráclito relaciona el primer elemento de la palabra *argeiphontēs* con el adjetivo *argós* «brillante, resplandeciente, blanco».

[332](#) *erioúion*, de *eri*, *eri-*, *onínēmi* «el que ayuda mucho».

[333](#) *sôkon*, de oscura etimología.

[334](#) *akákēta*, de *á-kakos*.

[335](#) Dice SEXTO EMPÍRICO (*Adv. Math.* VIII 275 y ss. = *Stoic. Vet. Fr.* II, 223, pág. 74): los estoicos dicen que el hombre difiere de los animales irracionales, no por el discurso hablado —pues los grajos, papagayos y picarazas usan de sonidos articulados—, sino por el discurso interior.

[336](#) Cf. *Od.* VII 137 ss.

[337](#) *Ibid.*, X 277. Es decir, la razón de Odiseo.

[338](#) *Chrysórrhapis* quiere decir «el de la vara de oro», vara que es atributo de Hermes y que le sirve, en la *Il.* XXIV 343 ss., para adormecer a cuantos quiere. Pero Heráclito interpreta *Chrysórrhapis* de otro modo, derivando del verbo *rháptein* «coser» el segundo elemento de la palabra.

[339](#) *Od.* III 118.

[340](#) *Ibid.*, X 281 ss.

[341](#) Juego de palabras entre *môly* (la planta) y *mólis* (dificultosamente).

[342](#) *Od.* X 304.

[343](#) Según el escolio T a *Od.* X 305, el *môly* sería «lo que impide el mal», «la perfecta razón».

[344](#) La etimología popular relacionaba *kōkytós* con *kōkýō* «lamentarse». Cf. PLAT., *Rep.* III 387b-c.

[345](#) El primer elemento de la palabra Piriflegetonte es *pýr* «fuego», para designar que el caudal de este río estaba formado por llamas en lugar de agua.

[346](#) El primer elemento de la palabra Aqueronte, *áchos*, significa «aflicción».

[347](#) Juego de palabras entre Éstige (río) y *stygnotēs* «tristeza, aspecto sombrío». Según PLAT., *Rep.* III 387b-c, el término Éstige está emparentado con el verbo *stygéō* «aborrecer».

[348](#) *a-ideîn* «lo que no se puede ver» (cf. *supra*, n. 126).

[349](#) El segundo elemento de la palabra Perséfone es *phónos* «muerte, homicidio, matanza».

[350](#) *Od.* VII 120.

[351](#) *Ibid.*, X 510.

[352](#) El texto presenta una laguna desde aquí hasta el principio del capítulo siguiente.

[353](#) En este pasaje acepto la lectura del manuscrito *D* (*amauroménēs*).

[354](#) Según Heráclito, la etimología de esta palabra sería de *klýō* «escuchar» y *theîos* «divino».

[355](#) *Od.* XX 351 ss.

[356](#) *Ibid.*, XX 354.

[357](#) Hiparco de Nicea, astrónomo (ca. 180-125 a. C.), conocido con el nombre de «el padre de la trigonometría».

[358](#) *Od.* XIV 162.

[359](#) Cf. *supra*, n. 35.

[360](#) Aristócrata, educado en las ideas de los sofistas, que, tras la capitulación de los demócratas y la marginación del más moderado Terámenes, implantó un régimen de terror, con el apoyo complaciente de una guarnición de espartanos de Lisandro.

[361](#) Según PLUTARCO (*Alcibiades* 2, 3), Alcibiades fue acusado por su adversario, a quien mordió en una mano en la lucha, de morder como una mujer.

[362](#) El adolescente que quería jugar a hombre puede referirse a la anécdota de Alcibiades, cuando pidió un libro de Homero a su maestro y, al no tenerlo éste, le dio una bofetada (PLUT., *Alc.* 7, 1).

[363](#) Fortaleza del Ática que toma Esparta por consejo de Alcibiades (año 413). Allí se fortificó y permaneció constantemente el ejército espartano para hostilizar a Atenas. De resultas de esta medida, se debilitó de manera considerable la causa demócrata y se produjo la revolución oligárquica (411), tras la cual Alcibiades se pasó a Atenas.

[364](#) *Antología Planudes* XVI 294.

[365](#) *Il.* II 484 y 487.

[366](#) «Semejante en la cabeza y en los ojos a Zeus tonante; en el cinturón, a Ares, y en el pecho, a Posidón» (*Il.* II 478 ss.),

[367](#) *Ibid.*, XI 218 ss.

[368](#) Áyax Oileo, jefe de los Locrios, pintado por Homero como orgulloso, cruel, impío. Cometió un gran delito cuando los griegos capturaron Troya. Pese a que Casandra se refugió en el altar de Atenea, Áyax la arrastró de allí a la fuerza,

derribando la estatua de la diosa a la que la doncella estaba abrazada. En castigo a su impiedad, los demás griegos quisieron lapidarlo, salvándose a duras penas porque se atrevió a acogerse al altar de la diosa, pese a haberla ultrajado.

[369](#) PLAT., *Fedr.* 237a.

[370](#) *Ibidem.*

[371](#) Afirmación demasiado exagerada. Aristóteles, simplemente, no está de acuerdo con Platón en la teoría de las Ideas.

[372](#) EURÍP., *Orest.* 10. Verso ya citado *supra*, cap. 1, 3.

[373](#) Cf. *supra*, n. 4.

[374](#) Caudillo argivo, uno de los siete que participaron en la expedición contra Tebas. Afirmaba no tener miedo de los dioses. Zeus lo fulminó con un rayo, cuando, con una escala, trepaba por una torre de la ciudad.

[375](#) Capitán de un navío lacedemonio que transportó a Platón a Egina, donde el filósofo fue vendido en el mercado como esclavo.

[376](#) Aníceris de Cirene, conocido de Platón, a quien compró y devolvió la libertad. (Cf. DIÓG LAERC., III 19 ss.).

[377](#) Cf. *supra*, n. 20. En el campo de los filósofos, Epicuro es el otro gran enemigo de Homero.

[378](#) Se refiere al hecho de encontrar ideal ese género de vida que llevan los feacios.

[379](#) *Od.* IX 6 ss. y 11.

[380](#) *Ibid.*, VI 327.

[381](#) Alusión a la salud delicada de Epicuro, aquejado, al parecer, de hidropesía.

[382](#) *Il.* II 346 ss. Palabras de Néstor a Agamenón. Los dos únicos «disidentes» que se niegan a proseguir la guerra son Aquiles y Patroclo. Interpretación de Heráclito: los detractores de Homero constituyen una minoría ínfima, muy escasamente representativa.

ANTONINO LIBERAL

LAS METAMORFOSIS

INTRODUCCIÓN

EL AUTOR

En el códice *Palatinus graecus Heidelbergensis 398* se nos ha transmitido una colección de *Metamorfosis* de un autor escasamente conocido: Antonino Liberal. En realidad, su nombre ha llegado a la posteridad por aparecer en el título de la obra (fol. 189r) y en el colofón de la misma (fol. 208v). De entrada, resulta raro el uso de dos *cognomina*: *Antoninus* y *Liberalis*. Por separado son frecuentes en el Bajo Imperio; así, en el *CIL* aparecen 83 hombres y 28 senadores con el *cognomen* de Antonino, mientras que con el de Liberal son 197 hombres y sólo 3 senadores¹. También podemos añadir, para completar estos datos, que el *cognomen* Antonino está atestiguado en el Bajo Imperio, pero no antes²; situación distinta a la de Liberal que es común a la época republicana y al Bajo Imperio³.

Lo único que puede afirmarse de él, con ciertas dosis de seguridad, es que su nombre puede hacer referencia a un autor que vivió en el siglo de los Antoninos o de los Severos⁴. I. Kajanto ha puesto de relieve⁵ el hecho de que en la época imperial se elogie la *liberalitas* y que como *cognomen* sea muy frecuente. Por eso, no cabe pensar en la casualidad, si tenemos en cuenta el dato de que fue el emperador Antonino uno de los que más *liberalitates* concedieron, nueve concretamente⁶, frente a las seis, por ejemplo, de Severo. Estas noticias parecen apuntar hacia finales del siglo II d. C., o comienzos del III, como hemos visto⁷, aunque se haya señalado que la lengua sea más propia del siglo II⁸. En cualquier caso, no poseemos otros datos que nos permitan situarlo en otra época que no sea finales del siglo II principios del siglo III d. C.

LA OBRA

a) *La forma y el género*

Como bien ha subrayado P. Grimal, «las fuentes de la Mitología son muy diversas: van desde los poemas homéricos

hasta los comentarios eruditos de los sabios bizantinos del siglo XII»⁹. Con frecuencia se divide a estas fuentes en tres categorías: una primera que corresponde a las leyendas populares, a menudo recogidas por Pausanias y Estrabón; un segundo lugar lo ocupan las llamadas fuentes «eruditas», especialmente los historiadores: Hecateo de Mileto, Acusilao de Argos, Ferecides de Atenas, Helánico de Mitilene, etc.; la tercera categoría —que es la que nos interesa— surge en la época helenística y tiene por objeto, simplemente, hacer recopilaciones de las sagas, leyendas y relatos transmitidos por otros autores y por la tradición popular, rehuyendo cualquier tipo de interpretación. En la época imperial se bebe aún de este último aspecto.

Sobre el origen y finalidad de dichas colecciones, que comienzan aparecer en el siglo III a. C., es difícil hacer una precisión. En algunos casos parece evidente que existía un hilo conductor o una motivación central, como es el caso de los *Catasterismos* de Eratóstenes de Cirene¹⁰; o bien estaban compuestas para un destinatario concreto y para un uso específico, tal es el caso de Partenio de Nicea¹¹, que dedica sus *Sufrimientos de amor* al poeta latino Cornelio Galo para que los reelabore y sean motivos en sus poemas elegíacos. También tienen un destinatario las *Diégesis* de Conón: el rey Arquelao de Capadocia¹². Pero el compendio más importante es, sin duda, la *Biblioteca* de Apolodoro¹³, cuyo origen es oscuro y que es un documento de primera magnitud para conocer cuáles eran los cánones y principios clasificatorios de leyendas a comienzos de la época romana. Por otra parte, la expansión política de Roma no supuso ningún obstáculo para este tipo de investigaciones, antes al contrario, debió de favorecer estos trabajos, ya que eran de gran utilidad para un público poco cultivado aún y poco ducho en una materia que a menudo atesoraba grandes dosis de erudición.

La obra que se ha reunido bajo el título de *Metamorphōseon synagōgē*, y que bien podemos traducir como *Colección de metamorfosis*, comprende cuarenta y una historias que interesan, a la vez, a la literatura y a la mitografía. En primer lugar, se trata de la única fuente conservada que nos sirve como punto de referencia para el

conocimiento de una serie de obras anteriores a Antonino Liberal, hoy desaparecidas; en segundo, al igual que otros recopiladores de semejantes características, es la salvaguarda y el testimonio de todo un conjunto de leyendas que, de otra manera, se habrían perdido irremisiblemente para la posteridad.

b) *El contenido*

Desconocemos el motivo por el cual realizó Antonino Liberal esta recopilación de metamorfosis, pues ni él mismo lo manifiesta ni poseemos otro tipo de fuentes que nos permita averiguarlo. En cualquier caso, nos ofrece un importante arsenal de datos sobre ritos y sacrificios, sobre motivos etiológicos tan del gusto helenístico¹⁴, sobre extrañas leyendas, algunas incluso con pretensiones históricas, pero, sobre todo, un inmenso material mitográfico de difícil clasificación a veces. La finalidad de cada una de las historias es explicar el origen de unas metamorfosis que debían de formar parte del acervo cultural. Las más frecuentes son las referentes a animales y aves. Así, tenemos metamorfosis del primer tipo: en león (X 12, 14), en leopardo (X 12, 15), en toro (X 12, 13), en salamanquesa (IX 11), en pantera (X 15), en ciervo (XXIV 11, 15), en lince (XXIV 15), en cabrito (XXVIII 17), en gata (XXVIII 16), en buey (XXVIII 19), en vaca (XXVIII 19), en musaraña (XXVIII 20), en comadreja (XXIX 4, 5, 21), en serpiente (XXXII 10), en tortuga (XXXII 7), en lobo (XXXV 13) o en loba (XXXV 8), en rana (XXXV 7), en foca (XXXVIII 3), etc.; y transformaciones en aves: en paloma (I 19, V 5 y XI 35), en urraca (IX 17), en corneja (X 27), en alción (XI 29), en abubilla (XI 33), en cisne (XII 17 y V 5), en gaviota (XV 14), en lechuza (XV 10), en gavián (XXVIII 13), en ibis (XXVIII 14), en garza (XXXVII 23), etc. En menor número las hay muy diversas: insectos (V 5, XXII 2, XXIV 11), piedras (XXIII 28, XXXIII 16, XXXIX 14, etc.), constelaciones (XII 18, XXVI 1, XXXVI 9, etc.), árboles o plantas (XXII 10, XXX 2, XXXII 1, etc.), peces (XXVIII 15), etc.

No obstante, la mayor importancia de la obra de Antonino Liberal reside en el hecho de ser el testimonio único para la transmisión de un buen número de leyendas. Tal es el caso de

Hiérax, o el tema de la piedad, tratado frecuentemente por Beo¹⁵, en la historia II; al igual que la historia de Cragaleo (IV), elegido árbitro por Ártemis, Apolo y Heracles para ver cuál de los tres reinaría sobre la ciudad de Ambracia; o que las historias de Egipto (V) y de Perifante (VI), tomadas, quizás, de Beo¹⁶ o de Nicandro¹⁷. La leyenda de las ematides (VIII) no aparece con este nombre más que en Ovidio¹⁸; también es fuente única para la historia de Aedón¹⁹ (XI) y la que protagonizan el tirano Mileto y la doncella Aspálide (XIII).

Situación diferente es la que ofrecen las historias XII y XIV, en las que Antonino Liberal es la única fuente griega que conserva la leyenda de Cicno, el hijo de Apolo y de Tiria²⁰, evocada por Ovidio²¹, y la leyenda iliria de Múnico, respectivamente²². Esta última tendría su fuente en la *Ornitogonía* de Beo, en opinión de Plaehn²³, según se desprende de la utilización de una intervención divina —Zeus— en la metamorfosis colectiva sufrida por la familia de Múnico, recurso característico de Beo; la mención que hace Liberal del ataque de los bandidos y la referencia a torres (*pyrgoi*) para prevenir dichos ataques —sobre todo de piratas— permite fijar, aproximadamente, el origen de esta leyenda entre los siglos IV y III a. C., momento en que fueron construidas la mayor parte de estas torres²⁴. Son muchas las ocasiones en que los temas son comunes a Antonino Liberal y a Ovidio, aunque, también a menudo, con diferencias. Tales son los casos, por ejemplo, de la metamorfosis de Cerambo (o Terambo), también tratada brevemente y con algunas diferencias por Ovidio²⁵, la de Bato²⁶ (XXIII), que, fuera de este lugar, sólo aparece mencionada por Ovidio²⁷ y de una manera diferente, o la leyenda de los mesapios (XXXI), recogida por Ovidio²⁸ que cita a dos hijos de Licaón, Yápigé y Daunio, que no aparecen en las listas que ofrecen los mitógrafos²⁹, o la historia de Arceofonte (XXXIX), conocida también por Ovidio³⁰ bajo el nombre de Ifis.

En otros casos se añade el interés de datos paradójicos que, en ocasiones, se remontan a fuentes intermedias hoy perdidas. En la historia XVI, Antonino Liberal es el único que da el nombre de Énoe³¹ a la protagonista de esta leyenda de

pigmeos³²; sólo por nuestro autor podemos conocer de forma completa el mito de Aéreo, citado por Ovidio³³ y Lactancio Plácido³⁴, en XVIII; la segunda aventura de Britomartis (XL 4) sólo es conocida por Antonino Liberal³⁵, etc. Estas *Metamorfosis*, en definitiva, vienen a ser una fuente de capital importancia para los estudiosos de la mitografía, del folklore y de la religión, entre otras ciencias, por la diversidad y complejidad de los datos que ofrecen.

c) *Las fuentes*

El único manuscrito que ha transmitido las *Metamorfosis* de Antonino Liberal conserva unas fuentes citadas en el margen. Los primeros editores las aceptaron como genuinas, mientras que otros las han incluido prudentemente entre paréntesis o las han reflejado con distinta grafía³⁶. R. Hercher³⁷ fue el primero en sospechar de la autenticidad de tales fuentes; para él, el origen de las mismas está en un gramático del siglo III que las introdujo a modo de escolios. E. Oder³⁸ ha llegado a identificar, incluso, a este gramático con Pánfilo³⁹, y F. Blum, seguido por C. Wendel⁴⁰, a distinguir dos escoliastas distintos en Antonino Liberal⁴¹; postura esta contra la que reaccionó R. Sellheim⁴² proponiendo la solución contraria: se trata de un gramático de los siglos IV o V que fundió dos compilaciones, tal y como hoy las conservamos. Para E. Martini⁴³, las fuentes de Antonino Liberal son de distinta naturaleza que las de Partenio; piensa que los índices de Partenio son consecuencia de la manía erudita del escoliasta de Liberal⁴⁴.

Es *communis opinio* que las mal llamadas fuentes ya estaban en el manuscrito del que derivaba el *Palatinus gr. 398*. C. Cessi, en un trabajo ya antiguo⁴⁵, afirmaba que tales fuentes eran el resultado de los sucesivos lectores del manuscrito. En nuestra edición de Partenio de Nicea⁴⁶, hemos señalado algunas incongruencias, a propósito de este autor, entre las fuentes y el contenido de la obra, así como algunas dificultades de tipo «técnico», que hacen insostenible la tesis de que las fuentes y el opúsculo fuesen debidas al mismo autor. M. Papathomopoulos, en su edición de Antonino

Liberal, también llegó a esta conclusión, y proponía los títulos marginales como obra de escoliastas de los años 350 y siguientes⁴⁷. Es, precisamente, a partir de estos años cuando renacen los estudios clásicos en Constantinopla y se copian las obras en pergamino.

Dejando al margen esta cuestión, es bien cierto que las fuentes nos aportan datos de gran interés sobre autores y obras hoy perdidas. Tenemos las siguientes referencias, en el mismo orden en que aparecen en las *Metamorfosis*:

1. Beo (siglo II a. C. ?), autor de una *Ornitogonía*⁴⁸, historia sobre el origen de las aves, con recursos míticos y de leyenda. Esta obra sirvió de modelo al amigo de Ovidio, Emilio Mácer, para componer en dos libros una obra bajo el mismo título⁴⁹. Aparece citada diez veces, pero está latente en otras varias historias.
2. Atanadas (siglo III a. C.)⁵⁰, que compuso una *Historia de Ambracia*⁵¹ que parece pertenecer al ciclo dedicado a las fundaciones de ciudades y su correspondiente historia⁵².
3. Nicandro de Colofón (siglos, III-II a. C. ?)⁵³ compuso unas *Transformaciones* que son una de las obras perdidas más famosas, en cinco libros según la *Suda*⁵⁴, que influyeron decisivamente en las *Metamorfosis* de Ovidio⁵⁵. La mayoría de los fragmentos que de esta obra se citan se basan en Antonino Liberal (22 veces aparece Nicandro y su obra en las fuentes); en otras ocasiones también se puede adivinar, aun sin cita, la fuente nicandrea.
4. Corina de Tanagra aparece en las fuentes de IX y XXV, si bien sólo una interpretación errónea ha podido hacer creer que compusiese dos o tres libros de *Geroîa*⁵⁶.
5. Areo de Laconia, autor desconocido que Knaack⁵⁷ cree identificar con otro de semejante nombre⁵⁸ que también había tratado leyendas laconias. En Antonino Liberal aparece como autor de un poema titulado *Cicno*.
6. Simias de Rodas (ca. 300 a. C.), del que quedan fragmentos de una composición en hexámetros titulada *Apolo*⁵⁹.

7. Hesíodo, de quien se citan las *Grandes Eeas* (XXIII), si bien Papathomopoulos⁶⁰ discrepa y niega que la historia de Bato se hallase en dicha obra⁶¹.
8. Didimarco, poeta alejandrino que compuso unas *Metamorfosis*⁶².
9. Antígono de Caristo (siglo III a. C.), autor de unas *Alteraciones*⁶³.
10. Apolonio de Rodas (siglo III a. C.), de quien sólo conservábamos, aparte de las *Argonáuticas*, un epigrama en la *Antología Palatina* (XI 275), que más parece un juego de palabras⁶⁴ perteneciente a la polémica literaria que mantenía con Calímaco, debido a las *Aitia* de este último⁶⁵. En contra de la opinión de C. Cessi⁶⁶, R. Holland⁶⁷ a defendido la relación entre Bato, cuya leyenda rememora Antonino Liberal (XXIII), y el batíada Calímaco⁶⁸, lo cual abonaría las tesis de una fuente de origen epigramático y la paternidad del rodio.
11. Pánfilo de Alejandría, gramático del siglo I d. C., de la escuela de Aristarco y que compuso un léxico de glosas en 95 libros, aunque no consta que la obra aludida en las fuentes sea ésta, pues sabemos por Galeno que el alejandrino realizó una obra pretendidamente científica intitulada *Sobre las plantas* y en la que dejaba sentir su gusto por las metamorfosis.
12. Ferecides, mitógrafo ateniense de comienzos del siglo V a. C.⁶⁹, sucesor de Acusilao de Argos, compuso una obra en jonio en la que recogía una serie de mitos primitivos, sobre todo áticos. La sistematización de los mitos que llevó a cabo Ferecides culminaría con los manuales como el de Apolodoro y otros de corte similar. La versión que, en este caso (XXXIII), Antonino Liberal ofrece en seguida por Eurípides en *Los Heraclidas*.
13. Menécrates de Jantos, historiador del siglo IV a. C., compuso una *Historia de Licia* de la que tenemos noticia también por Dionisio de Halicarnaso⁷⁰ y por Esteban de Bizancio⁷¹.
14. Hermesianacte de Colofón, poeta elegíaco discípulo de Filetas de Cos y que vivió en el siglo de Filipo II y de

Alejandro. Compuso un poema en tres libros de elegías que llevaba el nombre de *Leontion*, su amada.

No obstante, queda abierta la posibilidad de toda una serie de influencias no conocidas y que, por esta razón, hacen de Antonino Liberal el autor de una obra singular.

d) *La transmisión del texto*

Las *Metamorfosis* de Antonino Liberal han sido transmitidas por un solo códice: el *Palatinus gr. Heidelbergensis* 398¹². Este manuscrito fue legado al convento de los PP. Dominicos de Basilea por Juan de Ragusa⁷³, que había reunido una colección de manuscritos antes de la caída de Constantinopla; colección que fue donada al mencionado convento, donde Juan de Ragusa se había hospedado con motivo de su participación en el concilio de Basilea (1431-1439). Al ser este personaje un destacado eclesiástico, es comprensible que el contenido de su colección estuviese casi restringido al dominio de la literatura cristiana. No obstante había piezas únicas, como este manuscrito de Heidelberg, que contiene una bellísima colección de geógrafos y mitógrafos griegos.

Fue en Basilea, en 1568, donde aparecería la *editio princeps* de Antonino Liberal. La edición fue impresa por J. Froben, que ya había editado en 1516 el *Nuevo Testamento* realizado por Erasmo, y que cedió la biblioteca de Juan de Ragusa al Elector del Palatinado Ottheinrich, fundador de la Biblioteca Palatina (Heidelberg). El manuscrito, con el resto de la Biblioteca Palatina, fue ofrecido por Maximiliano I al Papa Gregorio XV en 1623. Permaneció en el Vaticano hasta 1797, año en el que, en virtud del tratado de Tolentino, tuvo como nuevo destino la Nacional de París. Por fin, en 1816 fue devuelto a su biblioteca primitiva⁷⁴.

Como ya demostró R. Devresse⁷⁵, el *Palatinus* 398 procede de la misma mano que el *Parisinus* 1807, el *Laurentianus* LXXX, 9, el *Vaticanus* 2197 y el *Marcianus* 246. Esta colección de manuscritos puede ser datada entre los años 850 y 880⁷⁶ y así ha sido estudiada por N. G. Wilson⁷⁷. Nos

encontramos, pues, ante una obra que ha sido transmitida por un *codex uetustissimus*.

- ¹ I. KAJANTO, *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1965, págs. 161 y 220.
- ² Cf. H. SOLIN, «Die innere Chronologie des römischen Cognomens», en *Actes du Colloque International sur l'Onomastique Latine*, París, 1977, pàg. 107.
- ³ *Ibid.*, págs. 122.
- ⁴ Cf. SAXIUS, en *Onomasticon*, I, pág. 308.
- ⁵ KAJANTO, *The Latin...*, págs. 62 y 68.
- ⁶ Cf. CH. DAREMBERG-EDM. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Graz, 1969, art. *Liberalitas*.
- ⁷ Cf. E. ODER, *De Antonino Liberali*, Bonn, 1886, pág. 56, n. 1.
- ⁸ Así lo cree, por ejemplo, F. BLUM, *De Antonino Liberali*, Estrasburgo, 1892, págs. 26 y sigs.
- ⁹ P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, 1981², pág. XX.
- ¹⁰ Este autor escribió *ca.* la segunda mitad del siglo III a. C., pero la obra que nos ha llegado bajo este nombre es sólo un resumen muy posterior.
- ¹¹ Desarrolló gran parte de su actividad literaria y docente en Roma en el último tercio del siglo I a. C., contando entre sus discípulos a Virgilio.
- ¹² Este dato permite fechar la obra entre el 36 a. C. y el 17 d. C., si bien el resumen que se nos ha conservado es muy posterior, pues viene recogido en la *Biblioteca* de Focio.
- ¹³ Gramático ateniense, discípulo de Aristarco de Samotracia, cuyo *floruit* hay que situarlo a mediados del siglo II a. C. y que se formó en la filología alejandrina.
- ¹⁴ Sobre el papel de la homonimia en la creación de leyendas helenísticas. Cf. L. CASTIGLIONI, en *Aten, e Rom.* XII (1909), 354.
- ¹⁵ Cf. ANT. LIB., V, VI, XIV, etc.
- ¹⁶ Como piensa O. SCHNEIDER, *Nicandrea*, Leipzig, 1856, pág. 43.
- ¹⁷ En opinión de M. WELLMANN, «Alexander von Myndos», *Hermes* XXVI (1891), 507, n. 2.
- ¹⁸ *Metamorfosis* V 669.
- ¹⁹ Cf. I. CAZZANIGA, *La saga di Itys*, Varese, 1950-1951, págs. 79 y sigs., en donde estudia el tema de Aedón en la tradición poética de Beo. Cf. P. SCARPI, «II picchio, le api, il miele e l'artigiano. Ant. Lib. Met. 11», *Ann. Fac. Lett. Pad.* III (1978 [1980]), 259-285.
- ²⁰ No confundir con los otros cuatro personajes que con este nombre nos ha transmitido la mitografía griega y latina, cf. GRIMAL, *Diccionario de Mitología...*, págs. 101 y sig.

²¹ *Met.* VII 371-381, y que, en opinión de V. COSTANZI, «Antonino Liberale XII», *Riv. Filol. Istr. Class.* XLVIII (1920), 351-353, seguiría a la versión original, es decir, las *Transformaciones* de Nicandro. Para M. PAPATHOMOPOULOS, *Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses*, París, 1968, pág. 100 n. 18, citando al revisor de su edición J.-M. JACQUES, la metonomasia del lago es algo peculiar de la obra nicandrea.

²² OVID., *Met.* XII 715 ss., hace mención a las metamorfosis en aves que sufrieron los descendientes del rey Moloso.

²³ *De Nicandro aliisque poetis Graecis ab Ovidio in Metamorphosisbus conscribendis adhibitis*, tesis doct., Halle, 1882, pág. 51.

²⁴ Cf. D. W. S. HUNT, «Feudal Survivals in Jonia», *Journ. Hell. Stud.* LXVII (1947), 68-75.

²⁵ *Met.* VII 353-356.

²⁶ Cf. R. HOLLAND, «Battos», *Rhein. Mus.* LXXV (1926), 156-184.

²⁷ *Met.* II 687-707.

²⁸ *Ibid.* XIV 512-526.

²⁹ Cf. APOLODORO *Biblioteca* III 8, 1; DIONISIO DE HALICARNASO, I 11 y 13; PAUSANIAS, VIII 21 s., etc.; cf. el posible origen común de la historia XXXVII de Antonino Liberal, con variantes respecto a fuentes anteriores y con un claro valor etiológico.

³⁰ *Met.* XIV 698-761. Cf. A. BORGHINI, «Riflessioni antropologiche sopra un mito di proibizione, la ragazza alla finestra (Ovidio, *met.* 14, 795-861, e Antonino Liberale, *met.* 391)», *Mat. Disc.* II (1979), 137-161.

³¹ ELIANO, *Historia de los animales* XV 29, y ATENEO, IX 393E, que remite a Beo, la llaman «Gérana» (grulla); el cambio de nombre probablemente implica la existencia de una fuente —perdida— intermedia.

³² En griego, «como un puño», refiriéndose a su corta estatura.

³³ *Met.* VII 390.

³⁴ *Fáb.* VII 15.

³⁵ Cf. R. HOLLAND, «Britomartis», *Hermes* LX (1925), 59-65.

³⁶ Cf. A. WESTERMANN, *Scriptores Poeticae Hisroriae Graeci*, Brunswick, 1843, págs. VII y sig.

³⁷ «Zur Textkritik der Verwandlungen des Antoninus Liberalis», *Hermes* XII (1877), 306 y sigs.

³⁸ *De Antonino...*, págs. 42 y sigs.

³⁹ La tesis de Hercher fue rechazada por SCHNEIDER (*Nicandrea*, págs. 28 y sigs.) y TH. BERGK (*Griechische Literaturgeschichte*, vol. I, Berlin, 1872, pág. 233).

⁴⁰ *Gnomon* VIII (1932), 148-154.

- ⁴¹ *De Antonino...*, págs. 51 y sigs.
- ⁴² *De Parthenii et Antonini fortium indiculorum auctoribus*, La Haya, 1930, pág. 62.
- ⁴³ *Mythographi Graeci*, vol. 11, Leipzig, 1896, págs. XLIV y sigs.
- ⁴⁴ Tesis combatida por S. EITREM, «De Ovidio Nicandri imitatore», *Philologus* LIX (1900), 62 y sig.
- ⁴⁵ «Gli indici delle fonti di Partenio e di Antonino Liberale», *Att. Ist. Ven.* LXXXI (1921-1922), 345-360.
- ⁴⁶ *Sufrimientos de amor y Fragmentos*, Madrid, 1988, págs. XL y sigs.
- ⁴⁷ *Antoninus...*, págs. XV-XIX.
- ⁴⁸ Cf. I. U. POWELL, *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925, pág. 23, y G. KNAACK, en *R.E.*, s.u.
- ⁴⁹ Cf. PLINIO, *Historia natural* X 7.
- ⁵⁰ Cf. F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leiden, 1957-1958, num. 303.
- ⁵¹ Cf. E. OBERHUMMER, *Akarnanien, Ambrakia, Amphilochien, Leukas im Alterthum*, Munich, 1887, págs. 61 y sigs.
- ⁵² Cf. Los poemas dedicados a fundaciones realizados por Apolonio de Rodas; véase POWELL, *Collectanea...*, págs. 41 y sigs.
- ⁵³ Cf. A. S. Gow y A. F. SCHOLFIELD, *Nicander*, Cambridge, 1953, en su Introducción.
- ⁵⁴ Cuatro según un escoliasta de Antonino Liberal.
- ⁵⁵ Cf. E. ROHDE, *Der Griechische Roman*, Hildesheim, 1960⁴, pág. 135, n. 1.
- ⁵⁶ J. S. LASSO DE LA VEGA, «Notulae», *Emérita* XXVIII (1960), 125-142.
- ⁵⁷ *R.E.*, vol. II, 1896, col. 2861.
- ⁵⁸ Cf. PAUS., III 14, 5.
- ⁵⁹ Algunos hexámetros del *Apolo* se han conservado en el *P. Michigan III 139* (cf. MERKELBACH, *Aegyptus* XXXI [1951], 257-260) y, en general, en la edición de H. FRÄNKEL, *De Simia Rhodio*, Gotinga, 1915, págs. 25-36.
- ⁶⁰ *Antoninus...*, pág. XIII.
- ⁶¹ Por el contrario, WILAMOWITZ, en *Berliner Klassikertexte*, V 1, pág. 24. Sobre la paternidad de las *Grandes Eeas*, véase J. SCHWARTZ, *Pseudo-Hesioda. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'oeuvres attribuées à Hésiode*, Leiden, 1960.
- ⁶² Cf. G. KNAACK, en *R. E.*, vol. V, 1903, col. 442.

⁶³ Cf. U. VON WILAMOWITZ, «Anigonos von Karystos», *Phil. Unters.* IV (1881), 171.

⁶⁴ Cf. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF *Homerische Untersuchungen*, Berlin, 1884, pág. 746. Hay dudas sobre la identificación de este Apolonio, cf. M. FERNÁNDEZ-GALIANO, *Antología Palatina*, vol. I, Madrid, 1978, pág. 187.

⁶⁵ Cf. A. P. SMOTRYTSCH, «Zur Frage der literarischen Kritik im Prolog der *Aitia* des Kallimachos», *Studi Rostagni* (Turín, 1963), 249-256.

⁶⁶ *La Poesia Ellenistica*, Bari, 1912, pág. 127.

⁶⁷ «Battos», pág. 162.

⁶⁸ Cf. CALÍMACO, *Himnos* II 96; *Epigramas* XXXV 1.

⁶⁹ Cf. JACOBY, *Die Frag. griech. Hist.*, vol. III, págs. 58-104 y 386-430.

⁷⁰ *Historia antigua de Roma* I 48.

⁷¹ Cf. ss.uu. *Artýmñēsos* y *Blaûdos*.

⁷² Cf. CALDERÓN DORDA, *Partenio de Nicea. Sufrimientos...*, 1988, págs. XXX-XLII, y «El problema del manuscrito único: a propósito de Partenio de Nicea y el cod. *Palatinus gr. 398*», *Myrtia* I (1986), 93-105.

⁷³ Cf. A. VERNET, «Les manuscrits grecs de Jean de Raguse († 1443)», *Basler Zeitschrift* LXI (1961), 75-108.

⁷⁴ Cf. R. ELLIS, «Corrections of the Text of Parthenius», *Am. Journ. Philol.* VII (1886), 224-227.

⁷⁵ *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, París, 1954, pág. 34, n. 4.

⁷⁶ Cf. J. IRIGOIN, «L'Aristote de Vienne», *Jahrb. Öst. Byz.* VI (1957), 7, y A. BRAVO GARCÍA, «La Paleografía griega hoy», en *Actualización científica en Filología Griega*, Madrid, 1984, pág. 26.

⁷⁷ *Scholars of Byzantium*, Londres, 1983, págs. 85-88. Una posición distinta en cuanto a la datación y la estructura del manuscrito, puede verse en O. Musso, «Sulla struttura del cod. Pal. Gr. 398 e deduzioni storico-letterarie», *Prometheus* II (1976), 1-10; también niega la existencia de Antonino Liberal.

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones:

- I. CAZZANIGA, *Metamorphoseon Synagoge*, Milán, 1962.
TH. GALE, *Historiae Poeticae Scriptores Antiqui*, París, 1675, págs. 403-480.
E. MARTINI, *Mythographi Graeci*, II, Leipzig, 1896.
M. PAPATHOMOPOULOS, *Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses*, París, 1968.
O. SCHNEIDER, *Nicandrea*, Leipzig, 1856, págs. 42-70.
A. WESTERMANN, *Mythographi Graeci*, Brunswick, 1843, págs. 200-238.

2. Estudios:

- G. ARRIGONI, «Le Meleagridi in Antonino Liberale e Nicandro», *Acme* XXIII (1970), 17-28.
F. J. BAST, *Lettre critique à J. F. Boissonade sur Antoninus Liberalis, Parthenius et Aristénète*, París, 1805.
E. BETHE, «Die Quellenangaben zu Parthenios und Antoninos», *Hermes* XXXVIII (1903), 608-617.
F. BLUM, *De Antonino Liberali*, tes. doct., Estrasburgo, 1892.
A. BORGHINI, «Riflessioni antropologiche sopra un mito di proibizione, la ragazza alla finestra (Ovidio, *met.* 14, 795-861, e Antonino Liberale, *met.* 391)», *Mat. Disc.* II (1979), 137-161.
L. CASTIGLIONI, *Collectanea Graeca*, Pisa, 1911, págs. 77-101.
I. CAZZANIGA, «Dell'elisione di *dé, hypó, apó, katá*, ecc. nella prosa di Antonino Liberale (*Cod. Palatino*)», *Acme* XIII (1960), 217-218.
—, «Spigolature critiche, VI: Antonino Liberale 23, 2 Battus», *Par. Pass.* XV (1960), 446-449.
—, «Osservazioni critiche al testo di Antonino Liberale», *Stud. Class. Or.* IX (1960), 100-105.
—, «Coloni Nicandrei in Virgilio», *Stud. It. Filol. Class.* XXXII (1960), 18-37.
C. CESSI, «Gli indici delle fonti di Partenio e di Antonino Liberale», *Att. Ist. Ven.* LXXXI (1921-1922), 345-350.
V. COSTANZI, «Antonino Liberale XII», *Riv. Filol. Istr. Class.* XLVIII (1920), 351-353.
CH. CH. CHARITONIDOS, «*Sýmmeikta kritiká*», *Platon* II (1950), 90-129.
J. D. ELLSWORTH, «Antoninus Liberalis 15, 2», *Amer. Journ. Philol.* (1979), 515.
G. GIANGRANDE, «On the Text of Antoninus Liberalis», en *Athlon, in hon. F. R. Adrados*, II, Madrid, 1987, págs. 363-372.

- R. HERCHER, «Zur Textkritik der Verwandlungen des Antoninus Liberalis», *Hermes* XII (1877), 306-319.
- V. LAMPRINOUDAKIS, «Τὰ Ekdýsia tes Phaistou», *Ἀρχ. Ἐφη.* (1972), 99-112.
- J. S. LASSO DE LA VEGA, «Notulae», *Emerita* XXVIII (1960), 125-142.
- L. MADER, *Griechische Sagen. Apollodoros, Parthenios, Antoninus Liberalis, Hyginus*, Zurich, 1963.
- H. J. METTE, «Zwei Menandrea», *Hermes* XC (1962), 383-384.
- D. Z. NIKITAS, «Zur Leukipposgeschichte», *Hellenica* XXXIII (1981), 14-29.
- E. ODER, *De Antonino Liberali*, tes. doct. Bonn, 1886.
- M. PAPATHOMOPOULOS, «Notes critiques au texte d'Antoninus Liberalis», *Rev. Philol.* XXXVI (1962), 245-251.
- , «Une nouvelle édition d'Antoninus Liberalis», *Rev. Philol.* XXXVII (1963), 260-266.
- S. M. PITCHER, «The Anthus of Agathon», *Amer. Journ. Philol.* (1939), 145-169.
- P. SCARPI, «Il picchio, le api, il miele e l'artigiano. Ant. Lib. Met. 11», *Ann. Fac. Lett. Pad.* III (1978 [1980]), 259-285.
- , *Il picchio e il codice delle api. Itinerari mitici e orizzonte storico-culturale della famiglia nell'antica Grecia. Tra i misteri di Eleusi e la città di Atene*, Padua, 1984.
- R. SELLHEIM, *De Parthenii et Antonini fontium indiculorum auctoribus*, tes. doct., Halle, 1930.
- C. G. VOLLGRAFF, «Ad Antonini Liberalis XXXI, 4», *Mnemosyne* (1905), 378.
- H. WULFF, «Notes critiques à Antoninus Liberalis», *Aleksandriiskie Et.* (1892), 116-124.
- E. ZAFFAGNO, «Il giuramento scritto sulla mela», *Mat. Contr. Stor. Narr.* I (1976), 109-119.

ESTEBAN CALDERÓN DORDA

NOTA A LA PRESENTE TRADUCCIÓN

El texto que hemos seguido es el establecido por M. Papathomopoulos (*Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses*, «Les Belles Lettres», París, 1968). Dado el elevado número de personajes mitológicos que aparecen en la obra, y, a fin de no sobrecargar de notas la traducción, no hemos incluido en dichas notas a los personajes que son sobradamente conocidos. Para ellos, remitimos al lector a los Manuales de Mitología o Diccionarios Mitológicos al uso (Ruiz Elvira, Grimal, Falcón-Galiano-Melero). Un índice de nombres propios posibilitará al lector la consulta y localización de los mismos con las correspondencias oportunas, cuando un mismo personaje figure en más de una ocasión a lo largo de la obra o aparezca citado de maneras diferentes.

Respecto a la traducción propiamente dicha, de la cual no existe ninguna versión en lengua castellana, hemos procurado guardar la máxima fidelidad al texto original, empeño que en ocasiones nos ha resultado harto difícil, dado que el estilo de Antonino Liberal es seco, ramplón, áspero. Refiere los hechos de manera abrupta; abunda en elipsis. Evidentemente, Antonino Liberal no es un poeta. Y su prosa obliga a veces a romper la literalidad, a fin de prestar al texto un mínimo de fluidez.

Por último, queremos testimoniar nuestro agradecimiento a Yolanda del Amo y a Franco Ozaeta, quienes, con sus oportunas y siempre atinadas observaciones, han contribuido a que esta versión castellana salga a la luz.

M.^a ANTONIA OZAETA

I

CTESILA

Nicandro¹ cuenta esta historia en el 1. III de las *Metamorfosis*.

Ctesila, hija de Alcidadamante, era oriunda de Ceos, de una familia de Yúlida². En cierta ocasión, el ateniense Hermócares la vio danzar en las fiestas píticas, en torno al altar de Apolo en Cartea, y sintió deseos de ella; escribió unas palabras en una manzana³ y la arrojó⁴ dentro del santuario de Ártemis. Ctesila la tomó en sus manos y leyó las palabras en voz alta⁵. Estaba escrito: «Juro [2] por Ártemis que me casaré con el ateniense Hermócares.» Ctesila, ruborizada, lanzó lejos de sí la manzana y se puso furiosa, como cuando Aconcio tendió una trampa a [3] Cidipe⁶. El padre de Ctesila, cuando Hermócares pidió a su hija en matrimonio, accedió a esta unión, y pronunció el juramento a Apolo tocando el laurel⁷. Pero, una vez transcurrido el tiempo en que se celebraban las fiestas píticas, olvidóse del juramento que había proferido y dio [4] a su hija en matrimonio a otro. La doncella, entonces, ofrecía el sacrificio en el santuario de Ártemis⁸. Apenado Hermócares por la no consecución de su matrimonio, acudió al Artemisio. Porque así lo quiso la divinidad, la joven, al verle, quedó prendada de amor por él. Y urdió un plan sirviéndose de la nodriza: sin que su padre se enterara, navegó hacia Atenas durante la noche y consumó [5] su matrimonio con Hermócares. Ctesila dio a luz y, como consecuencia del parto, cayó gravemente enferma y murió por voluntad de la divinidad, porque su padre había faltado a su juramento⁹. Después de prestar a su cadáver los cuidados necesarios, se lo llevaron para rendirle las honras fúnebres; entonces, del lecho mortuario salió volando una paloma¹⁰ y el cuerpo de Ctesila desapareció¹¹. Hermócares consultó el oráculo, y el dios le respondió [6] que fundara en Yúlida un santuario que llevara el nombre de Ctesila. También ordenó desempeñar este mismo cometido a los habitantes de Ceos, los cuales, todavía en nuestros días, ofrecen sacrificios a la doncella; los habitantes

de Yúlide la invocan bajo el nombre de Afrodita Ctesila^{[12](#)}, y los restantes, bajo el nombre de Ctesila Hecaerga^{[13](#)}.

¹ Nicandro de Colofón, poeta épico de mediados del siglo II a. C. probablemente, autor de las *Metamorfosis* o, más exactamente, *Objetos en los que se está operando una transformación*. Pudo servir de modelo a Ovidio. Es el autor más citado por Antonio Liberal (22 veces).

² Una de las cuatro ciudades de Ceos.

³ La manzana es un instrumento relacionado con pretensiones amorosas (cf. el juicio de Paris, o la historia de Hipómenes y Atalanta). Es, además, junto con el membrillo, la fruta preferida de Afrodita y jugaba un determinado papel en los ritos nupciales, ya que se le atribuían virtudes afrodisíacas.

⁴ Lanzar una manzana equivalía a una declaración de amor o a una invitación galante.

⁵ Leer en voz alta era usual entre los antiguos. Pero si la inscripción es, además, una fórmula de juramento, el hecho de leerla en alta voz hace que el juramento quede formulado de manera solemne, supone comprometerse de manera definitiva, so pena de incurrir en perjurio.

⁶ La leyenda de Aconcio y Cidipe (atestiguada a partir de CALÍMACO, frs. 67-75 PFEIFFER) es muy similar a la de Ctesila y Hermócares, salvo que concluye con un final feliz. En esta historia, también el joven Aconcio, enamorado de Cidipe, graba en la corteza de un membrillo un juramento por Ártemis de casarse con él y hace rodar el fruto a los pies de la doncella. Cidipe toma el membrillo y lee también inocentemente la inscripción en voz alta. Sonrojada, tira el fruto a lo lejos, pero el juramento quedaba formulado.

⁷ El laurel sagrado de Apolo. Se juraba, a veces, por el nombre de ciertas plantas.

⁸ Se trata del sacrificio prenupcial que las doncellas ofrecían a Ártemis, diosa de la virginidad (cf. EURÍPIDES, *Ifigenia en Áulide* 1110 ss.). Este sacrificio consistía, a veces, en la ofrenda de la cabellera.

⁹ El castigo de perjurio podía acarrear graves quebrantos no sólo en la salud de quien había incurrido en él, sino en la de su familia (cf. *Iliada* III 299-301, IV 162, etc.); podía suponer la muerte e, incluso, la extinción de su raza.

¹⁰ Cf. OVIDIO, *Metamorfosis* VII 368-370. La paloma es el pájaro sagrado de Afrodita.

¹¹ El *aphanismós* está, a menudo, ligado al origen de un culto, y es prueba de la immortalización o deificación del personaje que desaparece.

¹² El culto de Afrodita Ctesila en Ceos nos es conocido tan sólo por este pasaje de Antonino Liberal.

¹³ Epíteto cultural. Aplicado también a Aspálide (*infra*, XIII). Probablemente se trata de la epiclesis local de una misma divinidad. En realidad, Hecaerga es aquí un epíteto de Ártemis («la que opera a distancia» o la «Apartadora»). El culto de Ártemis Hecaerga estaba extendido por todas partes en las Cícladas. El vocablo Hecaerga está íntimamente ligado al nombre de una de las doncellas hiperbóreas que llevaron ofrendas sagradas a Ártemis y Apolo en la isla de Delos. Según PAUSANIAS (V 7, 9), Hecaerga (Arge para otros autores) fue, supuestamente, la

primera en llevar, junto con Opis, dichas ofrendas. Hecaergo es, por otra parte, un epíteto aplicado usualmente a Apolo.

II

LAS MELEÁGRIDES

Nicandro cuenta esta historia¹ en el 1. III de las *Metamorfosis*.

Eneo, hijo de Porteo², hijo asimismo de Ares³, fue rey de Calidón; y de él y de Altea, hija de Testio, nacieron los siguientes varones: Meleagro⁴, Fereo⁵, Agelao, Toxeo, Clímeno, Perifante, y las siguientes hembras: Gorge, [2] Eurímede, Deyanira, Melanipe. Un día en que Eneo ofrecía el sacrificio de las primicias en nombre de todo el país, se olvidó por completo de Ártemis. Ésta, enojada⁶, lanzó un jabalí salvaje que asoló los campos y sembró la muerte entre las gentes. Entonces, Meleagro y los hijos de Testio⁷ reunieron a los héroes más valientes de Grecia⁸ para atacar al jabalí: acudieron, pues, los hombres⁹ y dieron muerte a la fiera¹⁰. Meleagro repartió entre [3] los héroes la carne de la bestia y cogió para sí, a modo de distintivo de honor, la cabeza y la piel. Ártemis se irritó aún más cuando mataron al jabalí sagrado, y sembró la animadversión entre ellos. En efecto, los hijos de Testio y los restantes Curetes¹¹ pusieron las manos sobre la piel, alegando que tenían derecho a la mitad de ese trofeo de honor. Pero Meleagro les arrebató violentamente [4] la piel y mató a los hijos de Testio¹². Con tal motivo surgió la guerra entre los Curetes y los calidonios. Meleagro, ofendido porque su madre le había maldecido¹³ por [5] dar muerte a sus ¹⁴hermanos no partió a la guerra. Ya los Curetes iban a tomar la ciudad cuando Cleopatra, esposa de Meleagro, logró persuadirle para que defendiera a los calidonios. Meleagro se alzó contra la armada de los Curetes y encontró la muerte¹⁵, porque su madre había quemado el tizón que le entregaran las Moiras¹⁶. En efecto: ellas habían hilado para él una vida que durara tanto tiempo cuanto durara el tizón¹⁷. También sucumbieron [6] en la contienda los otros hijos de Eneo. La muerte de Meleagro sumió a los calidonios en un indecible dolor. Sus hermanas se lamentaban sin cesar ante su tumba, hasta el momento en que Ártemis, tocándolas con su varita, las convirtió en pájaros, las hizo emigrar a Leros y las llamó

Meleágrides¹⁸. Se dice que, todavía en nuestros 7 días, llevan en el verano luto por Meleagro. Cuentan que dos de las hijas de Altea, Gorge y Deyanira, no se transformaron en aves gracias a la benevolencia de Dioniso¹⁹, porque Ártemis le concedió este favor.

¹ En la leyenda de Meleagro, Antonino Liberal sigue bastante de cerca la versión homérica (*Il.* IX 529 ss.). Su versión guarda también grandes similitudes con la de APOLODORO (*Biblioteca* I 7, 10 ss.), que, de alguna manera, completa, por así decirlo, la homérica. Quizá, en esta leyenda de Meleagro, Antonino Liberal haya bebido más en las fuentes de colecciones mitográficas de este tipo que en el propio Nicandro, sobre todo en la primera parte de este capítulo, en los pasajes previos a la metamorfosis de las Meleágrides.

² Portaón, en APOLOD., *ibidem*.

³ *Ibid.*, I 7, 7, el padre de Portaón era Agénor.

⁴ *Ibid.*, I 8, 2, algunos creen que el verdadero padre de Meleagro fue Ares.

⁵ Forma eolia por Tereo (Tireo, *ibid.*, I 8, 1).

⁶ Tema popular de la divinidad ofendida por un olvido u omisión, como en el caso de la boda de Pirítoo o del banquete nupcial de Peleo y Tetis. Cuando el olvido es de un sacrificio o práctica ritual, constituye *átē*.

⁷ OVID., *Met.* VIII 440 ss., menciona nominalmente a Plexipo y Toxeo. APOLODORO dice sólo: «los hijos de Testio», lo que parece indicar que fueron todos los Testiadas. En I 7, 10 menciona a Ificlo, Evipo, Plexipo y Eurípilo como hijos de Testio.

⁸ La lista de los héroes que acudieron para dar caza al jabalí está en APOLOD., *Bibl.* I 8, 2; en OVID., *Met.* VIII 299-317 (es la más completa), y en HIGINO, *Fábulas* 173 (que añade, a los nombres de Ovidio, algunos otros). Esta cacería es el prototipo de las grandes empresas heroicas colectivas.

⁹ También forma parte de la expedición Atalanta, la única mujer que participa en la cacería y de quien Meleagro quería tener un hijo (APOLOD., *Bibl.* I 8, 2).

¹⁰ La primera en alcanzar a la fiera con una flecha fue Atalanta; el segundo, Anfiarao. Pero es Meleagro quien da muerte definitivamente al jabalí, hundiéndole un venablo en el vientre (APOLOD., *ibidem*), o entre los hombros (OVID., *Met.* VIII 419).

¹¹ Súbditos de Testio con residencia en Pleurón. Aparte de estos Curetes etolios, se da también el nombre de Curetes a unos genios que tuvo Zeus en su séquito durante su infancia en Creta. Otra tradición hace a los Curetes hijos de la Tierra, los cuales, según la leyenda, hacían ruido golpeando sus lanzas contra los escudos y gritando para que Crono no pudiera oír el llanto de Zeus recién nacido.

¹² En APOLOD., *Bibl.* I 8, 2, Meleagro entrega la piel del jabalí a Atalanta. En OVID., *Met.* VIII 429, y en Escolio a *Il.* IX 534, también las fauces con los enormes colmillos. Los hijos de Testio, no aceptando el hecho de que, habiendo varones, recibiera el trofeo una mujer, se lo arrebataron con el pretexto de que les correspondía por parentesco. Meleagro, encolerizado, mató a los hijos de Testio. (En Homero, la figura de Atalanta se halla ausente.)

¹³ En la maldición encontramos los elementos más característicos y esenciales de la versión homérica; es esa maldición materna la que suscita en Meleagro una cólera muy similar a la de Aquiles en la *Iliada*, y le mueve a permanecer inactivo

en su casa mientras Calidón pelagra. La maldición se encuentra en OVIDIO, *Heroida* III 92-97.

¹⁴ Lucha entre los sentimientos de madre y hermana —con supremacía de los fraternales sobre los maternos—, conflicto entre la concepción arcaica de la mujer ligada al *génesis* de su nacimiento y a la familia constituida con posterioridad —esposa y madre— (cf. la *Antígona* sofoclea, vv. 904 ss.). Este doble impulso, esa íntima vacilación que se resuelve con la salvación de sus hermanos a costa de la vida de su hijo, está extensamente descrita por OVID., *Met.* VIII 460-514.

¹⁵ Sobre la muerte de Meleagro, cf. HESÍODO, *Fr.* 25; *Il.* IX 529 ss.; ESQUILO, *Coéforas*, 604 ss.; OVID., *Met.* VIII 445-525; PAUS., X 31, 3; APOLOD., *Bibl.* I 8, 2 ss. Según APOLODORO (*ibidem*), Meleagro era invulnerable.

¹⁶ La vida de Meleagro dependía de la subsistencia de un tizón o leño que ardía en la chimenea poco después de que Altea lo diera a luz (HIG., *Fáb.* 174; OVID., *Met.* VIII 451 ss.). En APOLOD., *Bibl.* I 8, 2, el tizón ardía en la chimenea cuando se presentaron las Moiras a Altea, al cumplirse siete días del nacimiento de Meleagro. Antonino Liberal, que hasta aquí seguía la versión homérica, a partir de este punto de la historia combina tradiciones diversas, porque Homero ignora el tema del tizón mágico: ni menciona la muerte de Meleagro, ni tampoco la causa que la originó; su última referencia al héroe es cuando accede a vestir las lucientes armas y volver a la lucha.

¹⁷ Este motivo, que se da en multitud de cuentos populares, es llamado del «alma exterior»; la existencia de una persona está en función, depende de la suerte que corra un objeto exterior a ella. El caso de Meleagro es el único que se da en la mitología clásica.

¹⁸ Ártemis las metamorfosea en pintadas o gallinas de Guinea, llamadas en griego *meleágrides*. Según APOLOD., *Bibl.* I 8, 3, la diosa convierte en aves a las mujeres etolias que lloraban el cadáver de Meleagro.

¹⁹ Esto sólo se explicaría tratándose de Deyanira, ya que, según algunos autores (HIG., *Fáb.* 129, APOLOD., *Bibl.* I 8, 1), era hija de Dioniso.

III

HIÉRACE

Beo¹ cuenta esta historia² en la *Ornitogonía*.

Hiérace, hombre justo e ilustre, habitó en el país de los mariandinos³. Erigió templos en honor de Deméter [2] y, gracias a ella, recolectó copiosísimos frutos. Pero, como los teucros no ofrecían sacrificios a Posidón en el tiempo debido, sino que los desatendían por negligencia, el dios se enojó, destruyó los frutos de la diosa y lanzó contra los teucros un funesto monstruo marino salido de [3] las aguas⁴. Ellos, como no podían hacer frente ni al hambre ni al monstruo, enviaron mensajes a Hiérace suplicándole que los librara del hambre; él les envió cebada, trigo y otros alimentos. Pero Posidón, indignado porque Hiérace [4] le había privado de sus honores, lo convirtió en un pájaro, que todavía hoy se llama halcón, y, haciéndolo desaparecer, alteró su naturaleza: pues lo transformó en un ser amado en extremo por los hombres y odiado por las aves; e hizo que él, que había impedido la muerte de muchos hombres, causara la destrucción de innumerables pájaros.

¹ Sacerdotisa délfica (o testafarro de un poeta del primer período helenístico que ha usurpado el nombre de la sacerdotisa), a quien se atribuye un poema hexamétrico sobre el origen de algunos pájaros que han resultado ser tales por metamorfosis de personas humanas. El poema se llama *Ornitogoa* y parece ser anterior al siglo III. Debió de servir de modelo para las *Metamorfosis* de Ovidio.

² Esta leyenda nos es conocida únicamente por Antonino Liberal.

³ En Bitinia, al NO. del Asia Menor. Allí llegaron los Argonautas.

⁴ Esta historia recuerda la de Laomedonte, quien se valió de la ayuda de Apolo y Posidón para construir una muralla en torno a la ciudad de Troya. Terminada la obra, Laomedonte se negó a pagar a los dioses el salario que se había comprometido a darles a cambio de su ayuda. Posidón envió entonces un monstruo marino que asolaba el territorio (APOLOD., *Bibl.* II 5, 9).

IV

CRAGALEO

Nicandro cuenta esta historia en el 1. I de las *Metamorfosis*, y Atanadas¹ en la *Historia de Ambracia*.

Cragaleo², hijo de Dríope, habitaba en la Driópide³ junto a los Baños de Heracles⁴, los que, según cuentan, el héroe hizo brotar golpeando con su clava⁵ la superficie [2] lisa de la montaña. Este Cragaleo se había hecho ya viejo, y era tenido entre sus compatriotas por justo y sensato. En cierta ocasión, cuando apacentaba sus vacas, lo llamaron Apolo, Ártemis y Heracles para que actuara de juez en el litigio acerca de la posesión de Ambracia, en el Epiro. Apolo sostenía que la ciudad le correspondía a [3] él, porque tenía por hijo a Melaneo, el cual había sido rey de los driopes⁶; se había apoderado en la guerra de todo el Epiro, y había engendrado a Éurito y a Ambracia, de donde toma su nombre la ciudad de Ambracia. El mismo Apolo había otorgado innumerables favores a esta ciudad. En efecto, bajo su mandato, los sisífidas⁷ vinieron [4] a coronar felizmente la guerra que se libraba entre los ambraciotas y los del Epiro; obedeciendo sus oráculos, Gorgo, hermano de Cípselo⁸, condujo desde Corinto a Ambracia un pueblo de colonos. Siguiendo igualmente sus oráculos, los ambraciotas se sublevaron contra Faleco, tirano de la ciudad, y durante este levantamiento, muchos partidarios de Faleco encontraron la muerte. En una palabra, el mismo Apolo, las más de las veces, hizo cesar la guerra civil, las reyertas y sublevaciones y, en su lugar, estableció el orden, el derecho y la equidad⁹; por lo cual, todavía ahora se le celebra entre los ambraciotas, en las fiestas y convites, bajo la advocación de Salvador Pitio. Ártemis, a su vez, estaba dispuesta a deponer su querella [5] con Apolo, pero, al mismo tiempo, consideraba justo obtener Ambracia con el beneplácito del dios. Aspiraba, en efecto, a la ciudad, esgrimiendo la siguiente razón: mientras Faleco gobernó la ciudad, nadie tuvo el valor de matarle; pero un día en que el tirano estaba de caza, Ártemis hizo aparecer ante su vista un cachorro de león y, al cogerlo él entre sus manos, saltó la madre de entre la maleza,

cayó sobre Faleco y le desgarró el pecho. Los habitantes de Ambracia, por haberse librado de la esclavitud, consagraron un culto a Ártemis Soberana y erigieron una estatua a la Cazadora¹⁰, junto a la cual colocaron una [6] imagen en bronce de la fiera. También Heracles sostenía que Ambracia y todo el Epiro le correspondían. Pues, según él, los pueblos que le habían declarado la guerra, celtas, caones, tesprotos y todos los del Epiro, habían sido vencidos por sus manos, cuando, todos juntos, decidieron arrebatarse las vacas de Gerión¹¹. Poco tiempo después, un pueblo de colonos llegó de Corinto, y, luego de expulsar a los anteriores ocupantes, fundó Ambracia. Todos los corintios, por tanto, descienden de Heracles. Escuchó hasta el final Cragaleo estos relatos y reconoció que la ciudad le pertenecía a Heracles. Pero Apolo, llevado de la ira, le tocó con su mano¹² y lo convirtió en piedra¹³, en el mismo lugar donde él se había quedado de pie¹⁴. Los ambraciotas ofrecen sacrificios a Apolo Salvador, y consideran a esta ciudad como consagrada a Heracles y a sus hijos. A Cragaleo, después de la fiesta de Heracles, se le ofrecen sacrificios todavía en nuestros días.

- ¹ Autor del siglo III a. C.
- ² Personaje mencionado solamente por Antonino Liberal, Cragaleo es el epónimo de los cragalides, pueblo que habitaba la parte meridional de la Fócide.
- ³ Antiguo nombre de la Dóride.
- ⁴ La fuente termal de las Termópilas, cerca de la cual habitaban los dríopes. HERÓDOTO, VII 176, menciona el altar de Heracles cerca de esta fuente. Heracles es considerado sucesor de las divinidades ctónicas patronas de las fuentes termales.
- ⁵ Tema de las fuentes que brotan por efecto de un golpe producido por el pie o el arma característica de un dios o un héroe: el mar Erecteo, que surgió cuando Posidón golpeó con su tridente en medio de la Acrópolis (APOLOD., *Bibl.* III 14, 1); la fuente de Dioniso (EURÍPIDES, *Bacantes* 707).
- ⁶ Pueblo considerado como uno de los primeros que ocuparon la península helénica. Habitaron, primero, en la región del Parnaso; expulsados luego por los dorios, fueron obligados a dispersarse, estableciéndose en Eubea, Tesalia, Peloponeso y Chipre. Fueron vencidos por Heracles, quien dio muerte a su rey, por haberle negado comida cuando se la pidió.
- ⁷ Nombre poético de los corintios. Sísifo, su epónimo, fue el rey de Éfira, nombre primitivo de Corinto.
- ⁸ Corintio, padre de Periandro, uno de los Siete Sabios.
- ⁹ Tríada de virtudes divinizadas. Llevan el nombre de las Horas, aunque Irene está aquí sustituida por Temis, madre común. Podrían considerarse como los fundamentos de la constitución de Corinto posterior a la tiranía.
- ¹⁰ La asociación de Ártemis con las fieras recuerda la *pótnia thērôn* de la religión minoica (cf. *Il.* XXI 470 ss.).
- ¹¹ Gigante que poseía tres cabezas y tres cuerpos hasta la cintura. Habitaba en la isla de Eritía, donde se criaban sus vastos rebaños de bueyes, que guardaban el boyero Euritión y el perro Orto. Heracles robó estos bueyes, para lo cual tuvo que dar muerte al perro, al pastor y al propio Gerión.
- ¹² El poder de la mano divina (por contacto) se manifiesta, a menudo, para practicar una curación o para imponer un castigo.
- ¹³ La piedra, apagada y opaca, seca y rígida, es una imagen de la muerte, del mundo de la noche, y representa un agostamiento de lo viviente. La muerte aparece, pues, como una petrificación de los vivos. (PÍNDARO utiliza la expresión *líthinós thánatos* en *Píticas* X 49.) Petrificar a alguien es restituirlo a lo invisible, fijarlo en la inmovilidad (cf. J.-P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1983, págs. 310 ss.).
- ¹⁴ En la Driópide. OVID., *Met.* XIII 713-715, sitúa la estatua de Cragaleo en Ambracia.

V

EGIPPIO

Beo cuenta esta historia¹ en el 1. I de la *Ornitogonía*.

Egipio era hijo de Anteo, hijo a su vez de Nomión. Habitaba en el último confín de la Tesalia, y le amaban los dioses por su piedad, y también los hombres, debido a [2] su carácter magnánimo y justo². En una ocasión, vio a Timandra y se enamoró de ella. Al enterarse de que era viuda, la sedujo con dinero y empezó a frecuentar su casa con la intención de unirse amorosamente a ella. Pero Neofrón, hijo de Timandra, veía con malos ojos esta unión (era de la misma edad que Egipio) y planeaba la [3] manera de tenderle a éste una trampa. Obsequió primero a Búlida, madre de Egipio, con innumerables regalos; la sedujo después, la llevó a su casa y yació con ella. Enterado, más tarde, de la hora en que solía Egipio visitar a Timandra, Neofrón, con un pretexto cualquiera, hizo salir a su propia madre de la casa y, en su lugar, introdujo furtivamente a la madre de Egipio, luego de prometerle [4] que volvería más tarde; así engañó a ambos. Egipio, que no imaginaba nada de lo que Neofrón tramaba contra él, se unió carnalmente con su madre, creyendo que era Timandra. Y, cuando el sueño se apoderó de él, Búlida reconoció en Egipio a su propio hijo. Cogiendo una espada, decidió arrancarle los ojos y quitarse ella la vida. Pero, por voluntad de Apolo, despertó Egipio, quien, al comprobar la clase de maniobra que había urdido Neofrón contra él, dirigiendo su mirada al cielo, suplicó³ que todas las personas desaparecieran con él. Y Zeus los [5] transformó en pájaros. Egipio y Neofrón se convirtieron en buitres⁴ del mismo nombre, aunque de color y tamaño diferentes⁵, resultando ser Neofrón el más pequeño. Búlida se convirtió en un *pōynx*⁶ y Zeus le asignó como alimento, no el fruto de la tierra, sino los ojos de los peces, las aves o las serpientes, por haber estado a punto de arrancar los ojos a su hijo Egipio. A Timandra la

convirtió en un paro. Y estos pájaros jamás han vuelto a aparecer juntos en un mismo lugar.

- ¹ Antonino Liberal es el único testimonio de esta leyenda.
- ² Varios personajes de Beo se caracterizan por su justicia, piedad y grandeza: Híerace (*supra*, III), Perifante (*infra*, VI), Múnico (*infra*, XIV).
- ³ Los dioses son a menudo invocados para poner fin, mediante la transformación del héroe, a una vida demasiado penosa, o para evitarle el deshonor (cf. *infra*, VI, XXXIV).
- ⁴ En griego «buitre» se dice *aigypiós*. Quizá a esto se deba el hecho de que el protagonista de esta historia se llame Egipio, y al mismo tiempo es un preludio de su metamorfosis.
- ⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Historia de los animales* VIII 3, 592b7.
- ⁶ Pájaro no identificado. Probablemente se trata de un somormujo. ARISTÓT., *ibid.*, IX 18, 617a8, afirma que es un alcaraván, que posee una particularidad que le distingue de los otros pájaros: es el que más tendencia tiene a devorar los ojos.

VI

PERIFANTE

Perifante, que era autóctono, vivió en el Ática antes de que apareciera Cécrope, el hijo de la Tierra¹. Reinó sobre los hombres de otro tiempo y fue justo, rico y piadoso; ofreció innumerables sacrificios a Apolo, administró justicia en múltiples procesos y no le censuró hombre alguno, [2] sino que gobernó con el beneplácito de todos. Por la suma excelencia de sus obras, los hombres le dedicaron a él los honores reservados a Zeus, y determinaron que correspondían con mayor mérito a Perifante: le erigieron templos y santuarios, y le invocaron con el nombre de [3] Zeus² Salvador Epopsio³ y Miliquio⁴. Zeus, irritado⁵, quiso fulminar con su rayo⁶ la casa entera de Perifante, pero, como Apolo le suplicara que no aniquilase a Perifante, ya que le había honrado de manera singular⁷, Zeus accedió a esta petición de Apolo. Se dirigió, seguidamente, Zeus a casa de Perifante y sorprendió a éste en trato íntimo con su mujer; le oprimió, entonces, con ambas manos⁸ y le convirtió en un águila; y, como la mujer le pidiera que también a ella la convirtiera en un pájaro para seguir viviendo con su marido, Zeus la transformó en un quebrantahuesos⁹. A Perifante, por la piedad [4] de que hizo gala mientras vivió entre los hombres, Zeus le dispensó los siguientes honores: hizo de él el rey de todos los pájaros, le confió la custodia del cetro sagrado¹⁰ y le permitió acercarse hasta su propio trono. A la mujer de Perifante, a quien convirtió en quebrantahuesos, le concedió el aparecer ante los hombres como un buen augurio ante cualquier acción que emprendieran¹¹.

¹ Cécrope, primer rey mítico de Atenas, tenía un cuerpo híbrido de hombre y serpiente, forma extraña evocada por algunos autores (APOLOD., *Bibl.* III 14, 1). Este rasgo ofiomórfico caracterizaba frecuentemente a los «hijos de la Tierra» (los atenienses pretendían arrogantemente descender de un autóctono), porque la serpiente era considerada como un animal nacido de la tierra.

² Se relaciona la leyenda de Perifante con un grupo de historias en las que un rey arcaico usurpa la personalidad o el nombre del dios olímpico, siendo castigado por esta impiedad por el verdadero Zeus. Perifante es impío porque se deja llamar con el mismo nombre de Zeus, del mismo modo que Salmoneo es reo de impiedad por pretender ser Zeus.

³ «El que todo lo ve», «el que vela (por los hombres)»; este epíteto de Zeus ha tomado un sentido más amplio: «observador de lo justo y de lo falso», «vengador de los actos impíos».

⁴ «Que recibe sacrificios expiatorios», «que produce calma, sosiego», «que suaviza».

⁵ Sobre la envidia divina o celos de los dioses, cf. el *tò theïon pân eòn phthonerón* de HERÓDOTO (I 32).

⁶ Zeus, dios del rayo, va a infligir a Perifante el mismo castigo que a Salmoneo —culpable de un crimen semejante, porque también trató de arrogarse prerrogativas divinas (APOLOD., *Bibl.* I 9, 7)—, y a Faetonte, que, asimismo, quiso emularlo.

⁷ La intervención de un dios es, a menudo, motivada por la piedad o la impiedad del héroe (cf. *infra*, XIV 2; XVIII 1 y 3).

⁸ En la mayor parte de los casos, la metamorfosis es operada por una divinidad que lleva a cabo la acción, con sus propias manos, por el contacto de un objeto característico de esa divinidad o por el contacto de otro objeto (cf. *supra*, II 6, IV 7; e *infra*, X 4, XXIII 6).

⁹ En griego, «quebrantahuesos» es *fēnē*, el mismo nombre que tenía la mujer de Perifante, Fene. OVIDIO (*Met.* VII 399-400) hace alusión a los dos esposos, Perifante y Fene, volando juntos.

¹⁰ El cetro, el rayo y el águila son los tres principales atributos de Zeus (cf. PÍND., *Pít.* I 9).

¹¹ Los pájaros juegan un papel augural muy importante en las viejas creencias de los griegos.

VII

ANTO

Beo cuenta esta historia en el l. I de la *Ornitogonía*.

De Autónoo, hijo de Melaneo, y de Hipodamía nacieron los varones Erodio, Anto, Esqueneo, Acanto, y la hembra Acántide, a la cual los dioses concedieron una [2] belleza extraordinaria. Autónoo llegó a tener una gran manada de caballos, que apacentaban su mujer Hipodamía [3] y sus hijos. Como la inmensa extensión de tierra que poseía Autónoo no le producía fruto alguno por falta de cuidados, antes al contrario, el terreno sólo daba juncos y cardos, en recuerdo de estas plantas puso por nombre¹ a sus hijos Acanto, Esqueneo y Acántide, y, al de más edad, Erodio, porque la tierra le había decepcionado². Erodio amó apasionadamente las manadas de caballos, a [4] los que hacía pacer en el prado. Pero un día en que Anto, el hijo de Autónoo, expulsó del prado a las yeguas, éstas, al verse privadas de pasto, se desbocaron y se lanzaron sobre Anto dispuestas a devorarlo³, mientras él, a grandes gritos, pedía ayuda a los dioses. Su padre, paralizado [5] por el dolor, fue lento en ahuyentar a las yeguas, y lo mismo le ocurrió al criado del joven; la madre, por su parte, luchaba denodadamente con los animales, pero, como carecía de fuerza, no fue capaz de evitar el trágico desenlace. Aquellas gentes lloraron a Anto, que había perecido [6] de modo tan lamentable. Zeus y Apolo se compadecieron y convirtieron a todos ellos en pájaros: a Autónoo en un ganso, porque, pese a ser padre de Anto, se había demorado en ahuyentar a las yeguas⁴; a su madre la convirtió en una cogujada⁵, pues, al luchar por rescatar a su hijo de las yeguas, se le habían encrespado los cabellos a modo de cresta⁶. Los dioses hicieron que el [7] mismo Anto, Erodio, Esqueneo, Acanto y Acantílde⁷, convertidos en pájaros⁸, fueran llamados con los mismos nombres que tenían antes de sufrir la metamorfosis. Como al hermano del niño, convirtieron al criado de Anto en una garza, aunque de diferentes características: esta garza es blanca, y sensiblemente más pequeña que la otra —provista de

un color ceniciento— y no se posa nunca junto al *antho*, de la misma manera que el *antho* esquiva al caballo, por los horribles padecimientos que le causaron a [8] Anto estos animales. Y todavía ahora, cuando oye a un caballo relinchar, huye imitando al mismo tiempo este sonido⁹.

¹ Los poetas helenísticos muestran un gusto manifiesto por la etimología popular (cf. *infra*, XIII 2). Esqueneo significa «junco» (*schoînos*), y Acanto y Acántide «cardo, espino» (*ákantha*). Además, Acanto, Esqueneo, Acántide y Erodio tienen todos nombres de pájaros, lo que anuncia ya la metamorfosis de estos personajes. Anto debe de sugerir las flores de los campos sin cultivo o, quizá, sea la personificación de la vegetación que muere, del tipo del Jacinto.

² Pasaje corrupto, como lo ponen de manifiesto la cruz filológica y las abundantes conjeturas sobre el texto. Aunque es un texto oscuro, se adivina un juego etimológico, a pesar de que ninguno de los sentidos conocidos del verbo *erōéō* conviene al contexto. Me parece correcta la interpretación de la edición de M. PAPATHOMOPOULOS.

³ Sobre los caballos antropófagos, cf. las leyendas de Glauco (hijo de Sísifo), de Diomedes de Tracia y de Abdero, que guardan similitud con la historia de Anto.

⁴ Juego de palabras. En griego, la palabra *óknos* significa «ganso», pero también, «lentitud, negligencia, vacilación», y el verbo *oknéō* es «tardar, ser perezoso, lento». Los gansos son, en efecto, aves de paso tardo, torpe, cansino. Son, según ARISTÓT., *Hist. anim.* IX 617a5, los más perezosos de los pájaros de su especie.

⁵ Alondra moñuda.

⁶ Ejemplo también de etimología popular: la palabra *korydós* es «alondra moñuda», y *kórys* es «casco» y, también, «cresta copete», porque la alondra moñuda tiene un penacho de plumas en la cabeza.

⁷ Diminutivo de Acántide. El manuscrito presenta el doblete *Akanthís/Akanthyllís*.

⁸ Pájaros no bien identificados. Acanto y Acántide son, probable mente, dos variedades de jilguero; Erodio, la garza real, y Anto quizá sea el aguzanieves (cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* IX 615a). El criado es propiamente la garceta (cf. *infra*).

⁹ Cf. *ibid.*, IX 609b14.

VIII

LAMIA O SÍBARIS

Nicandro cuenta esta historia¹ en el 1. IV de las *Metamorfosis*.

Junto al pie del Parnaso, mirando hacia el Sur, hay una montaña que se llama Cirfis², cerca de Crisa³. En esta montaña existe todavía hoy una inmensa gruta, en la cual habitaba una fiera enorme y prodigiosa, a quien unos llamaban Lamia⁴, y otros Síbaris. Este animal recorría [2] diariamente los campos, de donde apresaba animales y hombres. Ya estaban pensando los habitantes de Delfos en abandonar el país, y preguntaban incluso la oráculo a qué región debían emigrar, cuando el dios les reveló la manera de librarse de la desgracia, y era la siguiente: tenían que permanecer allí y estar dispuestos a colocar junto a la gruta a un joven elegido de entre los ciudadanos, [3] presto a morir. Ellos lo hicieron como el dios les dijo. Celebraron un sorteo, y le correspondió desempeñar este cometido a Alcioneo, hijo de Diomo y de Meganira: era hijo único, y bello, tanto por su aspecto como por el talante [4] de su espíritu. Los sacerdotes coronaron a Alcioneo⁵ y le condujeron hasta la gruta de Síbaris. Un tal Euríbato, hijo de Eufemo, que era joven y valeroso y del linaje del río Axio⁶, había salido del país de los Curetes por voluntad divina y se topó casualmente con la comitiva [5] que conducía al joven. Pero un súbito amor por Alcioneo le sacudió, y preguntó entonces el por qué de aquella procesión, considerando terrible el hecho de no poder defender al joven en la medida de sus fuerzas y contemplar impasiblemente cómo el muchacho iba camino de [6] una muerte lamentable. Arrancó, a la sazón, las coronas de la cabeza de Alcioneo y, poniéndoselas sobre su propia cabeza, ordenó que le condujeran a él en sustitución del joven. Una vez que los sacerdotes le hubieron llevado hasta la gruta, entró en ella corriendo y arrancó a Síbaris de su guarida, la sacó a la luz y la precipitó desde lo alto de las rocas. Síbaris, al rodar hacia abajo, se golpeó la [7] cabeza contra los contrafuertes de Crisa. Y la fiera, a consecuencia de esta herida, desapareció. De la roca aquella surgió una fuente, que

las gentes de la región llaman Síbaris. Y, en recuerdo de esta fuente, los locrios fundaron una ciudad en Italia llamada Síbaris.

¹ Esta leyenda se asemeja enormemente a la de Eutimo, héroe de Locris, que liberó a la ciudad de Temesa, en Lucania, de un cruel tributo que sus ciudadanos tenían que ofrecer anualmente para aplacar a un monstruo —espíritu o genio de un extranjero—, a quien los habitantes de la ciudad habían estrangulado o lapidado por violar a una doncella. El tributo consistía en sacrificarle a la muchacha más hermosa. El púgil Eutimo desafió al monstruo a un combate de boxeo, lo venció y le obligó a abandonar la ciudad, tras liberar a la doncella. Eutimo, al finalizar sus días, en vez de morir, desapareció. A propósito de esta leyenda, E. ROHDE (*Psyche*, México, 1948, págs. 97 ss.) afirma que estos héroes, figuras predilectas de la leyenda popular, suponen una especie de baja mitología, en un momento en que los dioses parecían hallarse ya muy lejos de los hombres.

² Monte cercano a Delfos.

³ Ciudad de la Fócide.

⁴ Monstruo femenino —antaño una doncella amada por Zeus— del cual se contaba que robaba a los niños y les chupaba la sangre. Las nodrizas utilizaban el nombre de Lamia para asustar a los crios (a modo de «coco»). También Lamia es el nombre del monstruo Gelo, «fantasma» de la isla de Lesbos que volvía del más allá para robar a los niños. Asimismo, se identifica con Mormo y Mormólice, todos ellos genios femeninos, terroríficos, con los que se amenazaba a los niños pequeños. Algunos identifican a Lamia con Gérana o Énoe (cf. *infra*, XVI).

⁵ Se coronaba la cabeza de las víctimas. Alcioneo es tratado aquí como una víctima expiatoria.

⁶ Río de Tracia. En APOLOD., *Bibl.*, Epítome, 4, 7, es padre de Pelegón.

IX

LAS EMÁTIDES

Nicandro cuenta esta historia¹ en el 1. IV de las *Metamorfosis*.

Zeus, de su unión con Mnemósine en Pieria², engendró a las Musas. Por este tiempo reinaba en Ematia³ Piero⁴, que era oriundo del país. Tenía nueve hijas⁵. Éstas formaron un coro para competir con las Musas, y se [2] celebró un concurso de canto⁶ en el Helicón. Cada vez que las hijas de Piero entonaban una canción⁷, todo se oscurecía y no se prestaba la menor atención a su coro; en cambio, cuando cantaban las Musas⁸, el cielo, los astros, el mar y los ríos permanecían quietos, y el Helicón, seducido⁹ por el placer, crecía hasta el extremo de tocar el cielo. Esto ocurrió hasta el momento en que, por decisión de Posidón¹⁰, Pegaso¹¹, golpeando la cima con su pezuña¹², impidió que el Helicón siguiera creciendo. Por [3] haberse atrevido las doncellas, siendo mortales, a rivalizar con las diosas¹³, las Musas alteraron su naturaleza y las convirtieron en nueve pájaros¹⁴. Y, todavía en nuestros días, son llamadas entre los hombres somormujo, torcecuello, *kenkrís*¹⁵, urraca, verderón, jilguero, pato, picoverde y *drakontís*¹⁶.

¹ Esta leyenda pertenece, con las de Tifón y Ascálabo, al l. IV de las *Metamorfosis* de NICANDRO. Estas tres historias se encuentran asimismo en el l. V de las *Metamorfosis* de OVIDIO, de lo que se deduce que Ovidio ha bebido mucho en las fuentes de Nicandro.

² Región situada al NO. de Tesalia y SO. de Macedonia, en la cual se levanta el monte Olimpo. Pieria se consideraba morada de las Musas.

³ También denominada Emacia: región central de Macedonia, frecuentemente confundida con Pieria, de la que es vecina.

⁴ Epónimo de Pieria, hijo de Macedón y padre de las Piérides. Introdujo el culto de las Musas en esta región tracia. Fue rey de Pela, la ciudad más importante de Macedonia.

⁵ Las Emátides son la réplica de las nueve Musas.

⁶ Antonino Liberal no habla de quién actuó como árbitro en este concurso. Según OVID., *Met.* V 314 ss., fueron elegidas para desempeñar este cometido unas ninfas, que juraron por los ríos y gravitaron sobre asientos contruidos de roca viva. En cambio, Ovidio no habla del efecto producido por el canto respectivo de las dos partes rivales. El tema del concurso artístico estaba muy en boga en época helenística (cf. *ibid.*, VI 1-145: disputa de Aracne y Atenea).

⁷ Según OVIDIO, las Emátides entonaron una Gigantomaquia: su canto tenía por objeto la leyenda de Tifón (*ibid.*, V 319 ss.)• Cf. *infra*, XVIII.

⁸ Las Musas (Calíope) cantarían a Ceres, Prosérpina, la ninfa Cíane, Ascálabo, Aretusa, las sirenas, Triptólemo... (OVID., *Met.* V 341-661).

⁹ Personificación del Helicón, montaña sagrada de las Musas. Sobre una estela encontrada cerca de la antigua ciudad beocia de Tespías o Téspia —sobre el emplazamiento del pequeño templo de las Musas— hay una inscripción referida a las Musas. Debajo de dicha inscripción, hay un bajorrelieve que representa al Helicón con los rasgos de un anciano.

¹⁰ Posidón es el dios principal del Helicón y es patrón de la Beocia.

¹¹ El caballo Pegaso es considerado, al igual que su hermano Crisaor, como hijo de Posidón y de Medusa.

¹² De esta cox surgió la fuente Hipocrene o «Fuente del caballo» (OVID., *Met.* V 256-264, aunque este pasaje no está referido aún al episodio de la metamorfosis de las Emátides). El mito de Pegaso está ligado al de varios manantiales. Sobre el motivo de las fuentes que brotan por efecto de un golpe producido por el pie, o el arma característica de un dios o un héroe, cf. *supra*, IV, n. 5.

¹³ Tema del castigo infligido a los mortales por haber querido compararse con los Inmortales. OVID., *Met.* V 256-264, motiva la metamorfosis de las Emátides por los insultos que éstas, derrotadas en la competición, dirigieron a las Musas.

¹⁴ Según Ovidio —que describe magistralmente cómo se opera la metamorfosis —, las Emátides son convertidas todas en urracas, precisamente los pájaros malhablados de los bosques, aves en las que ha subsistido su graznadora

charlatanería, en recuerdo de que las Emátides cubrieron a las Musas de palabras injuriosas.

[15](#) Pájaro no identificado.

[16](#) Pájaro indeterminado, quizá una especie de paloma.

X

LAS MINIADES

Historia¹ contada por Nicandro en el 1. IV de las *Metamorfosis* y por Corina.

De Minias², hijo de Orcómeno³, nacieron las siguientes hijas: Leucipe, Arsipe y Alcátoc⁴, que resultaron ser extraordinariamente hacendosas. Censuraban con dureza a las otras mujeres porque abandonaban la ciudad y marchaban a las montañas a celebrar los cultos báquicos, hasta que un día Dioniso, adoptando la apariencia de una doncella, les aconsejó que no desatendieran el culto o los misterios del dios. Pero las jóvenes hicieron caso omiso [2] de sus palabras⁵. Irritado ante esta postura, Dioniso abandonó su aspecto de doncella y se convirtió sucesivamente⁶ en toro⁷, en león⁸ y en leopardo⁹ y, desde el montante del telar, hizo manar néctar y leche¹⁰. [3] Ante estos portentos, el terror se adueñó de las doncellas. E, inmediatamente, las tres hermanas echaron las suertes¹¹ en un vaso, y las agitaron¹². Y, como saliera primero la suerte de Leucipa, ésta prometió ofrecer una víctima al dios, y, con la ayuda de sus hermanas, despedazó a su [4] propio hijo Hípaso¹³. Abandonaron la casa de su padre y celebraron los misterios de Dioniso en las montañas, y pacían yedra, enredaderas y laurel, hasta el momento en que Hermes¹⁴, tocándolas con su caduceo¹⁵, las transformó en pájaros. Una de ellas se convirtió en murciélago, otra en lechuza y la tercera en búho¹⁶. Las tres huyen del resplandor del sol.

¹ Leyenda atestiguada también por OVID., *Met.* IV 1-415; ELIANO, *Var. Hist.* III 42, y PLUTARCO, *Quaest. Gr.* 38.

² Epónimo de los minias, nombre que da Homero a los habitantes de Orcómeno. Se decía de Minias que era hijo de Posidón y que había sido bisabuelo de Jasón.

³ Fundador de Orcómeno, la ciudad beocia.

⁴ Según ELIANO (*loc. cit.*), las Miniades se llamaban Arsipe, Alcítoe y Leucipe. Ovidio nombra a Alcítoe y Leucónoe. De la tercera hermana omite su nombre. En los mitos dionisiacos, el motivo de la tríada femenina refleja una realidad cultural.

⁵ Sobre el motivo de la resistencia a Dioniso, cf. las leyendas de Licurgo, de las Prétides, de Penteo. Actitud similar a la de éste (EURÍP., *Bac.* 216-262) adoptan las Miniades, al criticar duramente a las mujeres que marchan al monte Citerón a celebrar los ritos dionisiacos.

⁶ Triple metamorfosis. Estos tres animales son nobles, reales, que aseguran la dominación. En las *Bacantes* de EURÍPIDES (V. 1017), el dios es invocado bajo la forma de un toro, de un dragón y de un león.

⁷ El toro es una de las transformaciones zoomorfas más frecuentes de Dioniso, sobre todo en Beocia. En el *Himno homérico a Dioniso* (fragmentos [I] 3), al dios se le menciona con el epíteto de «Taurino», término que, aunque de dudosa interpretación (*eiraphiôta*), muy probablemente significa «que tiene relación con un toro» o «que se muestra como un toro».

⁸ Este animal está en relación con los santuarios de Dioniso en Lesbos y en Ceos. Sobre la transformación en león, cf. *Him. hom. Dion.* (VII) 44 ss.

⁹ La pantera pertenece al ciclo báquico. En vasos, frescos, mosaicos, aparece muy frecuentemente el motivo de Dioniso montado sobre una pantera.

¹⁰ Para una serie de prodigios análogos, cf. *Himn. hom. Dion.* (VII) 35 ss., y la minuciosa descripción de fenómenos que se da en OVID., *Met.* IV 391-404. La epifanía de Dioniso está acompañada, a menudo, de semejantes portentos.

¹¹ Para otro ejemplo de cleromancia, cf. *supra*, VIII 3.

¹² Procedimiento antiguo, cf. *Il.* III 316, y XXIII 861; *Od.* X 206 ss.

¹³ Las apariciones de Dioniso están a menudo caracterizadas por la locura de alguien —infligida como un castigo divino— y por el despedazamiento (*diasparagmós*) de una víctima humana, que es, con frecuencia, el hijo del detractor del dios o el propio detractor. (Cf. las *Bacantes* o las *Prétides* [APOLODORO, II 2, 2].) A este *diasparagmós* o *diaspasmós* suele seguir, a veces, el rito de la *ômophagia*.

¹⁴ En Ovidio, es el propio Dioniso quien opera la metamorfosis.

¹⁵ El caduceo de Hermes recuerda la varita de los magos, de los que Hermes es patrón. Sobre el bastón mágico, cf. *Od.* V 47 ss.; XXIV 2, 5. Hermes utiliza también su caduceo para operar una metamorfosis, *infra*, XXXIII. Igualmente,

existen testimonios de otras divinidades, por ejemplo, Ártemis (*supra*, II 6); Circe (*Od.* X 238 y 319); Atenea (*ibid.*, XIII 429; XVI 172).

¹⁶ En el texto de OVID., *Met.* IV 407-415, las hijas de Minias se convierten, las tres, en murciélagos, cuyo nombre latino (*vespertiliones*) deriva del nombre del crepúsculo vespertino.

XI

AEDÓN

Beo cuenta esta historia¹ en la *Ornitogonía*.

Pandáreo² habitaba la región de Éfeso, donde ahora se encuentra la roca escarpada junto a la ciudad. A este hombre, Deméter le concedió el don de no sentir nunca saciado su estómago, por muchos alimentos que ingiriese [2] se³. Pandáreo tenía una hija, Aedón, a quien tomó por esposa Politecno⁴ el carpintero, el cual habitaba en Colofón, en Lidia. La pareja gozó durante muchísimo tiempo de una grata convivencia. Tenían un único hijo, Itis. Mientras [3] dispensaron honores a los dioses, fueron felices. Mas, una vez, pronunciaron unas palabras inoportunas⁵: que ellos se amaban entre sí más que Zeus y Hera⁶. Hera, disgustada por estas palabras, les envió la Discordia, quien suscitó entre ellos una hostil emulación en sus respectivos trabajos. A la sazón, Politecno estaba a punto de terminar el asiento de un carro y a Aedón le faltaba poco para acabar de tejer una tela. Los esposos acordaron entonces que quien finalizara antes su trabajo recibiría del otro una sirvienta. Aedón terminó primero de tejer la tela [4] (porque Hera le había prestado su ayuda). Politecno, visiblemente contrariado por el triunfo de su mujer, se dirigió a casa de Pandáreo, pretextando que le había enviado Aedón para llevarse a su hermana Quelidón. Pandáreo, que no sospechaba nada innoble, le entregó a su hija. Politecno, [5] tomando consigo a la doncella, la deshonoró⁷ en el bosque, la vistió con otros atuendos, cortó los cabellos de su cabeza⁸ y la amenazó con la muerte, si alguna vez [6] refería a Aedón algo de lo sucedido. Llegado a la casa, entregó a su mujer a Quelidón como si se tratara de una sirvienta, según lo convenido. Aedón la abrumaba de trabajo, hasta un día en que Quelidónide⁹, que llevaba un cántaro, profería repetidos lamentos junto a la fuente. Aedón percibió sus lamentos. Las hermanas se reconocieron mutuamente, se abrazaron y maquinaron la ruina de [7] Politecno. Tras despedazar a su hijo Itis¹⁰, recogieron sus trozos de carne en un caldero y los cocieron. Aedón mandó

decir a Politecno, por mediación de un vecino, que comiera de aquella carne, y, seguidamente, se dirigió con su hermana a casa de su padre Pandáreo, a quien reveló los sinsabores que habían ellas padecido. Politecno, cuando se dio cuenta de que lo que había comido era la carne de su niño¹¹, persiguió a ambas hasta la casa de su padre. Pero los servidores de Pandáreo le prendieron y lo ataron con ligaduras de las que no era posible soltarse, porque trataba de hacer daño a la casa de Pandáreo; embadurnaron seguidamente su cuerpo de miel¹² y lo abandonaron [8] en el establo. Las moscas se posaban sobre Politecno y le producían tormento; pero Aedón sintió piedad, en recuerdo de su antiguo amor, y apartaba de Politecno las moscas. La sorprendieron sus padres y su hermano, [9] y la aborrecieron, e intentaron matarla. Pero Zeus, antes de que se abatiera un mal aún mayor sobre la casa de

Pandáreo, se compadeció, y los transformó a todos en pájaros. Y de ellos, unos volaron hacia el mar y otros hacia el cielo. Pandáreo se convirtió en águila marina, y la madre de Aedón en alción, y al punto desearon lanzarse al mar, pero Zeus lo impidió. Estos pájaros aparecen como [10] un buen presagio para los navegantes. Politecno quedó convertido en pico carpintero¹³, porque Hefesto¹⁴ le había dado un hacha cuando era carpintero. Y este pájaro se considera de buen augurio para estos artesanos. El hermano de Aedón se convirtió en abubilla¹⁵, pájaro que presagia una suerte favorable tanto para los que navegan, como para los que van por tierra, sobre todo cuando aparece en compañía del águila marina o del alción. En [11] cuanto a Aedón y Quelidónide¹⁶, la primera se lamenta por su hijo Itis junto a los ríos y los bosques, mientras que Quelidónide, por voluntad de Ártemis, convive con los hombres, porque perdió su virginidad víctima de violencia, y, en aquel trance, había invocado incesantemente a Ártemis.

¹ Además de esta versión de Beo, existen otras dos variantes: la versión mégaro-ateniense, que es la leyenda de Procne y Filomela (referida por varios mitógrafos), y la versión tebana, que se encuentra en HOMERO (*Od.* XIX 518-523). Todas ellas son historias del tipo cuento popular y contienen sendos parricidios cometidos por una madre en la persona de su hijo. En la versión tebana, Aedón, una madre que sentía envidia de la numerosa prole que tenían sus cuñados, da muerte a su propio hijo por equivocación, queriendo, en realidad, matar a su sobrino. En la versión ática, muy similar a la de Antonino Liberal, Aedón-Procne sacrifica a su hijo para vengarse del adulterio de su marido.

² Es probable que este Pandáreo sea el mismo que el de *infra*, XXXVI, originario de Mileto.

³ La capacidad de comer en exceso podía pasar por un don divino y era considerada como un rasgo de superioridad.

⁴ Nombre parlante: existe una clara relación etimológica entre este nombre y la habilidad artesanal de este personaje.

⁵ El motivo del *lógos achreíos*, de la impiedad de las lenguas arrogantes, es frecuente en los relatos de Antonino Liberal (cf. *infra*, XV, 4; XXII, 4).

⁶ El osar compararse con Zeus y Hera constituye una impiedad. Idéntica impiedad cometieron Ceix y Alcíone: en su arrogancia, él afirmaba que su mujer era Hera, y ella, que su marido era Zeus (APOLOD., *Bibl.* I 7, 4).

⁷ La violación de Quelidón por su cuñado recuerda la versión mégaro-ateniense de Procne y Filomela (cf. la fuente capital de OVID., *Met.* VI 424-674). La variante más destacada (respecto de la versión de Ovidio), se encuentra en APOLOD., *Bibl.* III 14, 8: Tereo, en lugar de violar a su cuñada Filomela, la seduce con engaño, haciéndole creer que Procne ha muerto (incluso se casa con Filomela).

⁸ En APOLODORO (*loc. cit.*) y OVIDIO (*loc. cit.*), en lugar de cortarles los cabellos, Tereo corta a Filomela la lengua por temor a una delación.

⁹ Diminutivo de Quelidón.

¹⁰ En la versión ática (APOLOD., *loc. cit.*, e HIG., *Fáb.* 45), no se menciona la participación activa de Filomela-Quelidón en el asesinato de Itis, ni en el macabro festín.

¹¹ Tema de los *Thýesteia deîpna*, que se encuentra en varios mitógrafos.

¹² Este episodio, típicamente novelesco, falta en las otras versiones de la leyenda de Aedón-Procne.

¹³ Así llamado por la forma de su pico —que recuerda el hacha— y las características de su actividad. En la versión de Procne y Filomela, Tereo-Politecno se convierte en una abubilla (OVID., *Met.* VI 674).

¹⁴ En tanto que es patrono de los artesanos.

¹⁵ Este hermano de Aedón es un personaje nuevo que falta en las otras versiones de la leyenda. En cuanto a la abubilla, los nombres griego y latino de ese pájaro imitan el sonido que emiten, *épops* y *úpupa*, respectivamente. Sobre el

paralelismo que existe entre la abubilla y el pico carpintero en los mitos antiguos, cf. D'ARCY W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds*, Londres, 1936², págs. 93 y 100.

¹⁶ Las metamorfosis de Aedón en ruiseñor (en griego *aēdōn*) y Quelidónide en golondrina (griego *chelidōn*) están sólo sugeridas, no explicitadas. En las fuentes latinas hay una inversión de estas metamorfosis —aunque con vacilaciones—, acabando por fijarse que fue Filomela la que se convirtió en ruiseñor, y Procne en golondrina.

XII

CICNO

Nicandro cuenta esta historia¹ en el l. III de las *Metamorfosis*, y Areo el Laconio², en el poema *Cicno*.

De Apolo y Tiria³, la hija de Anfínomo, nació un hijo, Cicno⁴. Éste tenía un aspecto agraciado, pero era rudo y desagradable de carácter; sentía una desmedida afición por la caza. Habitaba en el campo, entre Pleurón y Calidón⁵. Muchísimos hombres lo amaron por su belleza. [2] Pero Cicno los desdeñaba y no aceptaba a ninguno de ellos. Pronto fue odiado por los demás enamorados, los cuales le abandonaron. Sólo Filio permaneció fiel a su amor. Y Cicno lo trató con una desconsideración extrema. Apareció por aquel tiempo un enorme ejemplar de león en Etolia, que causaba estragos en hombres y rebaños. Cicno encomendó a Filio que matara sin armas a [3] este animal; Filio se lo prometió, y lo aniquiló sirviéndose de la siguiente estratagema. Sabiendo a qué hora iba el león a merodear, se llenó el estómago de alimentos y de vino. Cuando la fiera se acercó, Filio le vomitó encima. El león, hambriento, se tragó esta comida y se [4] adormeció con el vino. Filio, entonces, envolviendo su brazo con la vestimenta que llevaba⁶, obstruyó las fauces del león. Después de matarlo y echárselo a sus hombros, se lo llevó a Cicno, y fue celebrado por este éxito entre la multitud. Pero Cicno le encomendó otro trabajo aún [5] más extraño. Había en aquella comarca unos buitres de prodigioso tamaño, enormes ejemplares que ocasionaban la muerte de buena parte de la población. Cicno le ordenó que los capturara vivos y que se los llevara, valiéndose de la artimaña que fuera. Filio se hallaba desconcertado [6] sin saber cómo desempeñar este cometido, cuando un águila, que se había apoderado de una liebre⁷, por instigación divina, la dejó caer en el suelo medio muerta antes de llevársela a las alturas. Filio desgarró a la liebre y manchóse de su sangre, y seguidamente se tendió en tierra. Los buitres se abanzaron sobre él, creyendo que se trataba de un cadáver; Filio, entonces, asió a dos de ellos por

las garras, y, sujetándolos fuertemente, se los llevó a Cicno. Y éste le encomendó otra tercera prueba [7] todavía más difícil⁸. Le mandó, en efecto, que le capturara, cogiéndolo con sus manos, un toro de una manada y lo condujera posteriormente hasta el altar de Zeus⁹. Filio, no sabiendo de qué argucias valerse para ejecutar este encargo, suplicó a Heracles¹⁰ que le ayudara. Y, justo en el momento de dirigir esta súplica, aparecieron dos toros que perseguían en celo a una vaca y que, a fuerza de embestirse con los cuernos, terminaron cayendo derribados a tierra. Filio, una vez que se desplomaron, sujetó a un toro por las patas y lo condujo hasta el altar, pero, por mandato de Heracles***¹¹ decidió no cumplir más las [8] órdenes del joven. Cicno, que no se lo esperaba, se consideró despreciado, y una idea funesta cruzó por su mente. Presa de desánimo, se arrojó al lago¹² llamado Conope¹³ y desapareció¹⁴. Como consecuencia de su muerte, su madre Tiria se arrojó también al mismo lago¹⁵. Y ambos se convirtieron, por voluntad de Apolo, en pájaros lacustres. [9] Después que ellos desaparecieran, el lago cambió de nombre y pasó a ser «El Lago de los Cisnes» y, en tiempo de cosecha, aparecen muchos cisnes¹⁶ por allí. Cerca se encuentra la sepultura de Filio.

¹ Esta leyenda no está atestiguada más que en Antonino Liberal y en OVID., *Met.* VII 371-381.

² Autor desconocido. Según KNAACR, (R.E., vol. III, 1896, col. 286), dicho Areo se identifica con un poeta de similar nombre, que había tratado igualmente leyendas etolias.

³ En OVID., *Met.* VII 371 y 380: Hirie.

⁴ Aparte de este Cicno etolio, los mitógrafos nos refieren las historias de otros personajes legendarios que ostentan el mismo nombre: el sanguinario hijo de Ares y de Pelopia; el hijo de Tenes; el hijo de Posidón y Cálice, del ciclo troyano; el rey de Liguria, amigo de Faetonte. Los dos últimos fueron transformados en cisnes.

⁵ Ciudades de Etolia.

⁶ El prototipo de esta clase de hazañas es Heracles, que estranguló al león de Nemea.

⁷ Sobre el águila, hostil a la liebre, cf. OVID., *Met.* VI 515-519, y ESQUILO, *Agamenón* 119.

⁸ Es característico de este tipo de hazañas —dotadas de un carácter folklórico— su triplicidad (son tres pruebas las que Cicno encomienda a Filio), y característico también el hecho de que las dificultades vayan, gradualmente, ganando en dificultad. De acuerdo con este principio, el atleta griego no era coronado sino después de haber derribado por tres veces a su adversario. Asimismo, ESQU., *Agam.* 119, utiliza para el vencedor un término significativo tomado de la lengua de los juegos: *triaktēr* «el que ha vencido en tres asaltos».

⁹ Para una hazaña semejante, reflejo de la necesidad que sienten los héroes, en época muy antigua, de cazar animales salvajes, cf. el episodio de Teseo, cuando redujo al toro de Maratón (PLUTARCO, *Teseo* 14, 1).

¹⁰ Heracles cuenta, entre otros epítetos, con el de *Taurophóros*, por haber ejecutado una hazaña similar a la de Filio. (En realidad, Heracles parece ser el prototipo del personaje de Filio.)

¹¹ El texto presenta una laguna, que algunos filólogos pretenden suplir proponiendo diversas conjeturas. Cf. aparato crítico.

¹² El arrojarse al mar como consecuencia de una decepción amorosa es un motivo frecuente. Cf. la leyenda de Hero.

¹³ En Etolia. Cerca se encontraba la ciudad de Corope, situada en la llanura del Aqueloo, posteriormente llamada Arsinoea (hoy Angelocastro). Cf. ESTRABÓN, X 2, 22; POLIBIO., IV 64, 3-4.

¹⁴ En OVID., *Met.* VII 377-379, Cicno se precipita desde lo alto de una elevada roca, y es en el aire, al caer, cuando se convierte en un cisne que se sostiene volando con sus alas.

¹⁵ En el texto de OVIDIO (*ibidem*), Hirie, la madre, a fuerza de llorar, se licúa y forma un estanque con su propio nombre.

¹⁶ El cisne es el pájaro preferido de Apolo (cf. *Himn. hom. Apol.* [XXI]; D'ARCY W. THOMPSON, *Gloss. Gr. Birds*, pág. 184). El cisne aparece en monedas de Clazómenas. La conexión griega del cisne con Apolo puede compararse con la conexión hindú de este pájaro con Brahma.

XIII

ASPÁLIDE

Nicandro cuenta esta historia¹ en el l. 11 de las *Metamorfosis*.

De Zeus y la ninfa Otreide nació un hijo, Meliteo, a quien su madre dejó abandonado en el bosque por temor a Hera, porque Zeus se había unido amorosamente a ella. Por voluntad de Zeus, el niño no murió, sino que creció alimentado por las abejas². En cierta ocasión, Fagro, hijo de Apolo y de la ninfa Otreide —la misma que había dado a luz a Meliteo, el niño del bosque— le halló casualmente en su camino mientras apacentaba el ganado. Sorprendido ante el tamaño del niño, teniendo en cuenta [2] que había sido criado por las abejas, lo tomó en sus brazos, le llevó consigo a su casa, le cuidó con gran solicitud y le puso por nombre Meliteo, por haber sido alimentado por las abejas³. Recordó entonces un oráculo en el que la divinidad le predijo que salvaría a un niño nacido de su misma madre y criado por las abejas. El [3] muchacho, al alcanzar la edad adulta, hizo gala de una gran nobleza de espíritu; sometió a muchos pueblos vecinos, y fundó en Ftía una ciudad a la que denominó Mélite⁴. En esta ciudad vivió un tirano violento e insolente, cuyo nombre ni siquiera se atrevían a pronunciar los habitantes del país: sólo los extranjeros le llamaban «Tártaro»⁵. Siempre que se celebraba la belleza de una joven del país, el tirano hacía que la prendieran y se unía a la fuerza con ella antes de su boda. Un día ordenó a [4] sus servidores que condujeran ante su presencia a Aspálide, la hija de Argeo, uno de los hombres distinguidos del país. Pero la doncella, cuando se enteró de esta orden, se ahorcó, antes de que llegaran los hombres que se la iban a llevar. Aún no se había difundido este hecho, cuando el hermano de Aspálide, Astigites, juró que, antes de descolgar el cuerpo de su hermana, castigaría al tirano. Se puso apresuradamente las ropas de Aspálide, [5] ocultó una espada en su costado izquierdo, y nadie se dio cuenta del cambio operado, ya que era casi un niño. Llegado a casa del tirano, encontró a éste desarmado, sin [6] guardias, y le dio muerte. Los habitantes de

Mélite coronaron⁶ a Astigites y le hicieron un cortejo entre cantos de peanes⁷, y el cuerpo del tirano lo arrojaron a un río⁸, al que, a partir de aquella época, siguen llamando Tártaro. En cuanto al cadáver de Aspálide, lo buscaron por todas partes para rendirle solemnes honras fúnebres, mas no pudieron encontrarlo. Había desaparecido⁹ por voluntad divina, y, en lugar del cuerpo, había aparecido una [7] estatua colocada junto a la de Ártemis. Esta estatua es llamada entre los habitantes del país «Aspálide Amileta¹⁰ Hecaerga¹¹». Allí todos los años las doncellas vírgenes colgaban una joven cabritilla ignorante todavía del macho¹², para rememorar el hecho de que Aspálide se hubiera colgado siendo virgen.

¹ Antonino Liberal es la única fuente de esta leyenda.

² Motivo del niño recién nacido que es abandonado o expuesto por su madre y amamantado por un animal. H. J. ROSE (*Mitología griega*, Labor, Barcelona, 1973) incluye estas historias dentro de la categoría de *Märchen*, es decir, cuentos populares o folklóricos, por carecer, según él, de pretensiones justificadas para ser llamados mitos o sagas, y da a cada título el número y el nombre del cuento en la colección de los hermanos Grimm. El tema aludido del niño abandonado y criado por un animal está incluido en el núm. 14: *Rea Silvia*. Muchos son los hijos que fueron expuestos por sus padres y amamantados por animales (cabra, cierva, vaca, loba, perra, etc.): cf. las leyendas de Télefo, Pelias y Neleo, Antíloco, París, Éolo, Atalanta, Egisto, Rómulo y Remo, etc. Para una lista útil, cf. E. S. MCCARTNEY, *Greek and Roman Lore of Animal-nursed Infants*, vol. IV, Michigan, 1924.— Zeus, el padre de Meliteo, había sido también alimentado con la miel que las abejas del Ida destilaban expresamente para él. También a Dioniso las ninfas lo alimentaron con miel en el monte Nisa. Asimismo, Yamo fue alimentado con miel por dos serpientes.

³ De *mélitta* «abeja».

⁴ En Tesalia.

⁵ Nombre que comporta una maldición, porque hace referencia al temible lugar de castigo.

⁶ Aunque, generalmente, la coronación suponía un rito catártico, en este caso concreto revestía un carácter festivo, ya que, el haber asesinado al tirano (y, por tanto, liberado a la ciudad) no precisaba de purificación; antes al contrario, constituía un acto *hósios*.

⁷ El peán aquí es como un himno de acción de gracias a los dioses; es el canto jubiloso por haberse librado de una calamidad.

⁸ Para alejar los genios del mal y evitar mancillar su territorio enterrando el cadáver del tirano, lo cual podría haber tenido consecuencias funestas para la ciudad. Por ello arrojan su cuerpo al río, como se arrojaban los *lýmata* en el mar (cf. *Il.* I 313 ss. ; EURÍPIDES, *Ifigenia entre los Tauros* 1193).

⁹ Cf. *supra*, I, n. 11.

¹⁰ Sentido oscuro.

¹¹ Epíteto aplicado a Ártemis y también a Ctesila (cf. *supra*, I, n. 13).

¹² Rito de fecundidad.

XIV

MÚNICO

(Así¹).

Múnico, hijo de Driante, reinó sobre los molosos², y fue un buen adivino³ y un hombre justo. Tuvo de su mujer, Lelante, los siguientes hijos: Alcandro, que llegó a superarle en el arte adivinatorio, Megaletor y Fileo, y una hija, Hiperipe. A todos ellos, que fueron buenos y [2] justos, los amaron los dioses⁴. Una noche en que estaban en los campos, irrumpieron unos bandidos e intentaron capturarlos. Ellos (dado que eran menos fuertes que los otros para luchar cuerpo a cuerpo) les arrojaban dardos desde lo alto de las torres⁵; los ladrones, entonces, prendieron fuego a estas edificaciones que les servían de refugio. En consideración a su piedad, Zeus no permitió que perecieran víctimas de una muerte tan lamentable, y [3] los convirtió a todos en pájaros⁶. Hiperipe se transformó en una gaviota, porque, al huir del fuego, se había sumergido en el agua. Los demás salieron volando del fuego⁷: Múnico convertido en un cernícalo⁸ y Alcandro en un reyezuelo. Megaletor y Fileo en dos pájaros pequeños, porque, al escapar del fuego, se habían deslizado por el muro hasta caer en tierra. El primero de ellos es el *ichneúmōn*⁹, y Fileo es designado con el nombre de «perro»⁹. Su madre quedó transformada en un pico carpintero. [4] El águila y la garza le hacen la guerra, pues rompe los huevos de estas aves al picotear la corteza de los árboles para buscar pequeños insectos¹⁰. Estos pájaros¹¹ habitan juntos en el bosque, en la maleza; sólo la gaviota se quedó viviendo al borde de los lagos y del mar.

¹ Traducción del término *houútos* que aparece, en la edición que seguimos, bajo el título de la historia, y que es una interpretación que hacen los críticos de un signo controvertido que debía de figurar en el margen de todos los capítulos, donde el copista del manuscrito *Palatinus* no había encontrado ninguna indicación de fuentes.

² Pueblo del Epiro. El centro oracular de Dodona dependía de su autoridad.

³ El oficio sagrado de la adivinación era una función real.

⁴ La *theophilía* está asociada con la justicia y la bondad de los humanos (cf. *supra*, V 1, e *infra*, XX 1; y, también, DEMÓCRITO, fr. 217 D., y HERÓD., I 87, 5).

⁵ Estas torres (*pýrgoi*), conocidas todavía en nuestros días con el nombre de *pyrgákia*, habían sido construidas en el campo para proteger a las personas de las razzias de los bandidos. Datan de la época en que la piratería hacía estragos (ss. IV y III). En las islas del Egeo abundaban estas torres.

⁶ La transformación de los miembros de esta familia en pájaros equivale a su apoteosis.

⁷ En OVID., *Met.* XIII 717, hay una breve alusión a los hijos del rey de los molosos (no están explicitados sus nombres), los cuales lograron escapar del incendio gracias a las alas que les salieron. Ovidio no menciona al padre.

⁸ Cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* IX 620a17, quien afirma que, de todos los halcones, el dotado de mayor fuerza es el cernícalo.

⁹ Pájaros no identificados.

¹⁰ Cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* VIII 593a5 ss., a propósito de su enemistad con el águila, animal que también nidifica en los árboles, a excepción del águila real, que lo hace preferentemente en las rocas.

¹¹ Los miembros de la familia de Múnico.

XV

MERÓPIDE

Beo cuenta esta historia¹ en el l. I de la *Ornitogonía*.

Eumelo, hijo de Mérope, tuvo unos hijos orgullosos y arrogantes: Bisa, Merópide y Agrón. Habitaban Cos, la isla de los méropes. La tierra les procuraba un copiosísimo fruto, porque era a la única divinidad² a la que le tributaban honores, y la cultivaban con toda dedicación. Estas gentes no frecuentaban la compañía de nadie, ni [2] bajaban a la ciudad, ni asistían a los convites ni a las fiestas de los dioses; por el contrario, si alguien, con ocasión de un sacrificio a Atenea, invitaba a las doncellas, el hermano declinaba la invitación. Alegaba que no amaba a la diosa de ojos glaucos, porque las muchachas tenían los ojos negros y, además, él detestaba absolutamente a la lechuza³. Si se les invitaba al culto de Ártemis, afirmaba que él odiaba a una divinidad que caminaba de noche⁴. Si se trataba de ofrecer libaciones a Hermes, replicaba [3] que él no honraba a un dios ladrón⁵. Así que, las más de las veces, infería ultrajes a las divinidades. Hermes, Atenea y Ártemis, irritados, se presentaron una noche en su casa: Atenea y Ártemis tomando el aspecto de unas doncellas, y Hermes tocado de la vestimenta de un pastor⁶. Llamó este dios a Eumelo y a Agrón y les invitó a un banquete. Ofrecía, en efecto, junto con los otros pastores, víctimas sagradas en honor de Hermes. Y trató de persuadirles para que hicieran ir a Bisa y a Merópide, acompañadas de doncellas de su misma edad, al [4] bosque sagrado de Atenea y Ártemis. Esto es lo que dijo Hermes. Pero Merópide, al oír el nombre de Atenea, profirió insultos contra ella, y la diosa la convirtió en un pajarillo, en una lechuza. Bisa conservó el mismo nombre, y es el pájaro de Leucótea⁷. Cuando Agrón supo de esta metamorfosis, cogió un venablo y echó a correr, pero Hermes lo convirtió en un chorlito. Eumelo reprochó a Hermes por haber metamorfoseado a su hijo; pero también a él mismo el dios lo transformó en un cuervo nocturno⁸, mensajero de desgracias.

- ¹ Antonino Liberal es el único testimonio de esta leyenda.
- ² La palabra *gê* (tierra) está tomada aquí como una diosa (Gea).
- ³ En la *Iliada* y la *Odisea*, Atenea aparece, a veces, bajo la forma de un pájaro, siendo la lechuza una de sus representaciones ornitomorfás. La lechuza es, además, el ave sagrada de Atenea.
- ⁴ Artemis está identificada aquí con Hécate, diosa ctónica, diosa de la magia y de los encantamientos, que aparecía, en las noches de luna clara, en las encrucijadas, lugar por excelencia de la magia. Puede confundirse también Ártemis, en este pasaje, con Sémele.
- ⁵ Hermes tenía fama de ladrón de ganado (cf. *infra*, XXIII 2, e *Himn. hom. a Hermes* [IV], 15, donde se le define como ladrón de vacas) y fama de ladrón en general.
- ⁶ Hermes es un dios pastoril. Como dios de fertilidad, tiene capacidad de multiplicar el ganado. Comparte con Apolo epítetos propios de esta función pastoril: *nómios*, *epimēlios* (guardián del ganado), *oiopólos* (que apacienta las ovejas), etc. Se le representa llevando un carnero a su espalda.
- ⁷ El pájaro de Leucótea es la gaviota. Cf. *Od.* V 337, donde se menciona a Leucótea saliendo de las aguas, a semejanza de una gran gaviota. Según la tradición, la diosa marina Leucótea habría salvado a Odiseo en su último naufragio, posibilitándole el llegar a la isla de los feacios.
- ⁸ Es una variedad del búho. Para el *nyktikórax*, cf. D'ARCY W. THOMPSON, *Gloss. Gr. Birds*, págs. 207-209.

XVI

ÉNOE

Beo cuenta esta historia en el 1. II de la *Ornitogonía*.

Entre los hombres denominados pigmeos¹ nació una niña llamada Énoe². Su aspecto físico era irreprochable, pero tenía un carácter desagradable y orgulloso; no prestaba, además, la menor atención a Ártemis ni a Hera. [2] Casada con Nicodamante, un ciudadano mesurado y discreto, dio a luz a un niño, Mopso. Como prueba de gentileza, todos los pigmeos la obsequiaron con muchos presentes por el nacimiento de su hijo. Pero Hera, contrariada con Énoe porque no se había ocupado de ella, la convirtió en grulla, y alargó su cuello, haciendo de la mujer un pájaro de vuelo alto. Y suscitó la guerra entre [3] ella y los pigmeos. Énoe, debido a la añoranza que sentía por su hijo Mopso, revoloteaba por los tejados de las casas y no levantaba el vuelo a parte alguna; los pigmeos se armaron todos y trataban de ahuyentarla. Y, a raíz de esta historia, perdura hasta nuestros días la rivalidad entre las grullas y los pigmeos³.

¹ Mítico pueblo africano de enanos, mencionado ya en la *Iliada*. Pigmeo significa en griego «que tiene la altura de un codo» (el codo equivale a 33 cm.) o, también, «como un puño» (de muy corta estatura).

² Antonino Liberal es el único autor que le da este nombre. ELIANO, *Historia de los animales* XV 29, y ATENEO, IX 33 E, la llaman Gérana (grulla). OVID., *Met.* VI 90-92, hace referencia a esta mujer pigmea, pero no menciona su nombre. También se identifica a Énoe-Gérana con Lamia (cf. *supra*, VIII, n. 4).

³ Sobre las grullas, cf. D'ARCY W. THOMPSON, *Gloss. Gr. Birds*, págs. 68-75.

XVII

LEUCIPO

Nicandro cuenta esta historia¹ en el 1. II de las *Metamorfosis*.

Galatea², hija de Euritio, hijo a su vez de Esparton, se casó con Lampro³ hijo de Pandión, que vivía en Festo, en Creta. Lampro era un hombre de bien en lo que a su linaje se refiere, pero carecía de medios de fortuna⁴. [2] Cuando Galatea se quedó encinta, Lampro formuló el deseo vehemente de tener un hijo varón, hasta el punto de ordenar a su mujer que, si nacía una hembra, la hiciera desaparecer. Marchó Lampro un día a apacentar el rebaño, [3] y Galatea dio a luz a una niña. Compadeciéndose de la criatura y reflexionó en la soledad de su casa. Los adivinos, y también los sueños, se hicieron solidarios de su problema. Y le sugirieron que criara a su hija como si fuera un muchacho. Engañó, pues, a Lampro, diciendo que había traído al mundo a un varón, y lo crió como si de un niño se tratara, poniéndole el nombre de Leucipo⁵. Pero, cuando la muchacha creció y se convirtió en [4] una joven de indecible belleza, Galatea tuvo miedo de no poder ocultar por más tiempo esta situación a Lampro. Buscó refugio en el santuario de Leto, y suplicó ardientemente a la diosa⁶ que convirtiera a su hija en un muchacho, como le ocurrió a Cénide, hija de Átrac⁷, la cual se convirtió, por voluntad de Posidón⁸, en Ceneo el Lapita. [5] Tiresias también, de hombre que era, se transformó en mujer⁹, porque, habiéndose topado en una encrucijada con unas serpientes apareadas, las mató¹⁰; y volvió a cambiar de sexo por haber matado de nuevo a una serpiente¹¹. Un caso similar ocurrió con Hipermestra¹², quien, con su habitual aspecto de mujer, se prostituía con frecuencia, para, más tarde, convertirse en hombre, y, de esta guisa, hacía entrega a su padre Etón¹³, para que pudiera subsistir, del dinero que obtenía de la prostitución. También cambió de sexo el cretense Sipretes, por [6] haber visto a Ártemis bañarse¹⁴, yendo de caza. Leto se compadeció de Galatea, que le suplicaba entre incesantes lamentos, y cambió el sexo de su

hija, convirtiéndola en un muchacho. De esta transformación se acuerdan aún los de Festo, y ofrecen sacrificios a Leto *Phytíe*, porque hizo salir los órganos viriles¹⁵ a la doncella, y denominan a esta fiesta *Ekdýsia*¹⁶, por el hecho de haberse despojado la joven del peplo¹⁷. Y es costumbre en las bodas, antes de yacer con el esposo, recostarse en la estatua de Leucipo¹⁸.

¹ Esta leyenda se encuentra en OVID., *Met.* IX 666, pero los personajes tienen distintos nombres: Leucipo es Ifis. También este tema es utilizado por ARIOSTO en el canto XXV del *Orlando furioso* (estr. 2670).

² En OVID., *loc. cit.*, se llama Teletusa.

³ *Ibidem*, Ligdo.

⁴ Seguramente es esta pobreza la que le hace a Lampro no desear el nacimiento de una hija. A menudo, los recién nacidos de sexo femenino eran considerados, en las regiones desheredadas de Grecia, como una carga demasiado pesada, y como tal, se les daba muerte. Cf. OVID., *Met.* IX 675 ss.

⁵ En principio, es el padre quien pone el nombre al recién nacido. *Ibid.*, IX 708 ss., el padre pone al niño el nombre del abuelo: Ifis, nombre que era común a los dos sexos y, por tanto, tenía la ventaja de poder designar a un niño o a una niña.

⁶ En el relato de Ovidio, es la diosa Isis quien se aparece en sueños a la futura madre, la cual se dirige al templo de Isis a impetrar ayuda. Teletusa, angustiada, suplica a la diosa con vehemencia que cambie el sexo de su hija, ya que ésta se ha enamorado de la doncella Yante. Correspondida Ifis en su amor, ambas muchachas se han prometido, concertando la boda, y siendo ya inminente la celebración del matrimonio. No es un caso de homosexualidad, dado que Yante ignora el verdadero sexo de su prometida Ifis.

⁷ Otros autores mencionan a Élato («el abeto») como padre de Cénide (cf. HIG., *Fáb.* 14, 173 y 242; OVID., *Met.* XII 189, aunque este mismo autor, un poco más adelante, v. 209, se refiere a Ceneo —ya convertido en hombre— como al Atrácida).

⁸ Cénide, después de yacer con Posidón, le pidió como recompensa que la convirtiera en un hombre, deseo que el dios satisfizo, otorgándole, además, el no sucumbir por el hierro, ni ser herido por impacto alguno (cf. OVID., *Met.* XII 197 ss.). En APOLOD., *Bibl.*, Epít. 1, 22, Cénide pide a Posidón ser convertida en un hombre invulnerable. Según G. S. KIRK (*El mito*, trad. esp., Barcelona, 1985, pág. 210), este mito de Cénide está, probablemente, asociado a un rito de fertilidad, en su aspecto fálico, y el hecho de convertirse en *átrōtos* «invulnerable» significaría originariamente «impenetrable» en sentido fisiológico.

⁹ Sobre la transformación de Tiresias, cf. APOLOD., *Bibl.* III 6, 7; OVID., *Met.* III 316-338; HES., *Fr.* 275.

¹⁰ Según KIRK (*El mito*, loc. cit.), el motivo de las serpientes sugiere que el cambio de sexo se relaciona con la fertilidad, de la misma manera que las prácticas ocasionales de travestismo en ciertos mitos griegos —reflejadas, acaso, en el relato de la educación de Aquiles en Esciros— parecen asociarse a ritos de paso, en los que la inversión del orden normal del vestido y de comportamiento refleja el paso del momento profano al sacro, y un cambio, igualmente drástico, en la condición del iniciado.

¹¹ Algunas fuentes añaden que el cambio de varón a hembra se produjo al golpear a la serpiente hembra, y el de hembra a varón al golpear al macho. El hecho de que Tiresias hubiera sido hombre y mujer le permitió el sancionar una disputa divina sobre cuál era el sexo que mayor placer extraía del comercio sexual (cf. HES., *Fr.* 275, y OVID., *Met.* III 316-338).

¹² O Mestra o Mnestra, amante de Posidón, la cual recibió de éste la facultad de metamorfosearse a voluntad.

¹³ En otras fuentes es Erisictón, tesalio, condenado por Deméter a un hambre insaciable.

¹⁴ Tema de los jóvenes cazadores que son matados, cegados, o transformados en mujeres por haber visto a Ártemis bañarse o por haber atentado contra su castidad: cf. la leyenda de Acteón (APOLOD., *Bibl.* III 4, 4; OVID., *Met.* III 138-252).

¹⁵ Interpretación etimológica del epíteto *phytiē* «la que engendra, la creadora» (*phýō*).

¹⁶ Antonino Liberal es el único autor que menciona esta fiesta, probablemente anual, de Festo.

¹⁷ Explicación etimológica, tan del gusto alejandrino. Antonino Liberal hace derivar *Ekdýsia* de *ekdýō*.

¹⁸ Se ha visto aquí un probable rito mágico de desfloración simbólica, un matrimonio sagrado entre la virgen, antes de su noche de bodas, y la estatua de Leucipo.

XVIII

AÉROPO¹

Beo cuenta esta historia² en el 1. II de la *Ornitogonía*.

Eumelo, hijo de Eugnoto, habitó en Tebas, en Beocia, y tuvo un hijo llamado Botres. Eumelo honraba de manera [2] singular a Apolo. Un día en que celebraba un sacrificio, su hijo Botres, que se hallaba presente, devoró los sesos del cordero antes de ser sacrificado sobre el altar³. Al darse cuenta Eumelo de lo ocurrido, presa de cólera, cogió un tizón del altar y lo asestó en la cabeza de su hijo⁴. El niño se desplomó, agitándose convulsivamente en medio de un fluir abundante de sangre. Cuando lo vio [3] la madre, el padre y los servidores, quedaron consternados de dolor. Apolo se compadeció, en atención a los honores que le había dispensado Eumelo, y convirtió al niño en un pájaro de mirada sombría⁵, el cual todavía hoy pone sus huevos bajo tierra y siempre está ejercitándose en volar.

¹ Esta historia lleva el nombre del pájaro (*aéropos*) en el que se metamorfosea Botres, hijo del protagonista, el tebano Eumelo.

² Esta leyenda se encuentra también en OVID., *Met.* VII 390.

³ Se consideraba que el devorar a un animal que estaba todavía palpitante transmitía su vigor de manera más directa. El cerebro y el corazón pasaban por ser la sede del alma. Según PORFIRIO (*Vida de Pitágoras* 43), Pitágoras prohibió comer de los animales sacrificados, aparte de las partes pudendas, los pies, la médula, el lomo y la cabeza. A este propósito, se atribuye a Aristóteles la afirmación de que no está bien que los hombres y los dioses compartan los mismos seres.

⁴ Cf. la leyenda de Calípolis, hijo de Alcátoo, quien, al enterarse de la muerte de su hermano, alteró —en señal de duelo— el ritual del fuego sagrado. Alcátoo, considerándolo una impiedad, mató a su hijo con un tizón.

⁵ El *aéropo* (de *aēr* y *ópsomai*). Según D'ARCY W. THOMPSON, *Gloss. Gr. Birds*, págs. 201-203, este pájaro se identifica, sin duda, con el abejaruco (*mérops*), pájaro perjudicial para las colmenas, porque se come las abejas, cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* IX 626a9. También este autor, *ibid.*, IX 615b24, llama a aquel pájaro *mérops*, y afirma de estas aves que tienen una proverbial piedad filial: no sólo alimentan a sus padres cuando éstos son ancianos, sino tan pronto como las crías están en condiciones de hacerlo.

XIX

LOS LADRONES

Beo cuenta esta historia¹ en el 1. II de la *Ornitogonía*.

Se cuenta que en Creta hay una gruta sagrada² habitada por abejas, en la que, según dicen, dio a luz Rea a Zeus. No está permitido a nadie³ el penetrar en ella, ya sea dios o mortal. Todos los años, en un momento determinado, se ve salir de la gruta el resplandor de un [2] inmenso fuego⁴. Refieren que este fenómeno se produce cuando sale a borbotones la sangre de Zeus, en el momento en que tuvo lugar su nacimiento. Habitan esta gruta las abejas sagradas, nodrizas de Zeus⁵. Layo, Céleo, Cérbero y Egeio⁶ se atrevieron a penetrar en esta caverna, con intención de coger miel en grandes cantidades. Cubrieron previamente de bronce⁷ sus cuerpos y tomaron la miel de las abejas; vieron los pañales de Zeus, y, en ese momento, el bronce que les recubría se resquebrajó. Zeus hizo estallar el trueno y blandió el rayo, pero las [3] Moiras y Tímes⁸ impidieron que fulminara a los hombres, porque estaba prohibido morir⁹ en aquel lugar sagrado. Zeus los convirtió a todos en pájaros. De ellos descende la raza de las aves portadoras de presagios: los tordos¹⁰, los pico-verdes¹¹, los *kérberoi*¹², las lechuzas¹³. Y su aparición, más que la de cualquier otro pájaro, es señal de favorables y certeros presagios, porque vieron la sangre de Zeus.

- ¹ Antonino Liberal es la única fuente de esta leyenda.
- ² El antro del monte Dicte, cf. APOLOD., *Bibl.* I 1, 6.
- ³ Para preservar los santuarios, grutas sagradas y demás *ábata* de Grecia de eventuales sacrilegios, se divulgaban leyendas análogas relativas al castigo de temerarios profanadores.
- ⁴ Tema peculiar del fuego renovado anualmente (cf. las mujeres de Lemnos o la cremación catártica de Heracles en el Eta). Se ha visto aquí, en esta epifanía anual de Zeus, un *eniautós daímōn* de la vegetación, que cada año reverdece y muere. Tal es el caso de Adonis, que simboliza el espíritu de la vegetación anual.
- ⁵ Zeus Kretagenes está en estrecha relación con las abejas: había sido alimentado con su miel (cf. VIRGILIO, *Geórgicas* IV 152); o bien con leche por la ninfa o la cabra Amaltea (APOLOD., *Bibl.* I 1, 6-7). Las abejas habrían sido atraídas a la gruta sagrada por el ruido de los tambores de los Curetes (VIRG., *Geórg.* IV 150). Las *Mélissai* tomarían su nombre de Melisa, hija de Meliseo, rey de Creta, quien, con su hermana Amaltea, crió al niño Zeus.
- ⁶ Nombres mitológicos de pájaros, que evocan el reino de los muertos. También las abejas, como muchos animales alados, estaban en contacto con el mundo infernal y jugaban un papel importante —del mismo modo que la miel— en el culto de las divinidades ctónicas.
- ⁷ Para protegerse de las abejas del Ida que, al parecer, eran de una extrema ferocidad. El bronce jugó un cierto papel en la gruta del Ida. Los címbalos de los Curetes, instrumentos tradicionales de sus exorcismos, eran de bronce. Los Curetes son llamados *chalkáspides* y *chalkideís*. Las mismas abejas tenían el nombre local de *chalkoedeís*, epíteto dado, posiblemente, por Zeus en atención a los servicios que estos animales prestaron al dios.
- ⁸ Ternis, madre de las Moiras (HESÍODO, *Teogonía* 904), y las mismas Moiras personifican una norma, una ley inmutable que es superior al poder de Zeus.
- ⁹ Porque la muerte era sentida como una mancha, estaba prohibido morir y ser enterrado en un lugar sagrado, ya que esto era considerado como una profanación (cf. EURIP. *Ifig. Taur.* 381 ss.).
- ¹⁰ Probablemente, ave idéntica al *laedós*, pájaro que se lleva bien con el *keleós* (cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* IX 610a10). A esta amistad entre estos pájaros responde, sin duda, la asociación de Layo y Céleo en la presente historia.
- ¹¹ Cf. *ibid.*, VIII 593a10.
- ¹² Pájaro no identificado.
- ¹³ El *aigoliós* es una especie de lechuza pequeña. ARISTÓT., *Hist. anim.* IX 17, 616b25, afirma de este pájaro que es un ave rapaz nocturna, que habita en las rocas y en las cavernas, y que es poco audaz, aunque no carente de ingenio.

XX

CLINIS

Beo cuenta esta historia¹ en el l. II de la *Ornitogonía* y Simias de Rodas² en el *Apolo*.

En las proximidades de la ciudad de Babilonia, en el país llamado Mesopotamia, vivió un hombre rico³ y amado por los dioses llamado Clinis, el cual poseía muchos bueyes, asnos y rebaños. A este hombre le amaron extraordinariamente Apolo y Ártemis, y a menudo había acudido en compañía de estos dioses⁴ al templo de Apolo en el país de los Hiperbóreos. Allí vio que se le ofrecía [2] al dios un sacrificio de asnos⁵. Vuelto a Babilonia, quiso sacrificar a Apolo las mismas víctimas que le habían ofrecido los Hiperbóreos, y dispuso la hecatombe de asnos junto al altar. Pero apareció Apolo y amenazó con matarle, si no desistía de hacer aquel sacrificio y no le ofrecía [3] las víctimas habituales: cabras, corderos y bueyes. Pues el sacrificio de asnos sólo le era grato cuando se practicaba en el país de los Hiperbóreos⁶. Clinis, asustado ante esta amenaza, retiró del altar los asnos, y refirió a sus hijos las palabras que había escuchado. De su mujer, Harpe, había tenido tres hijos: Licio⁷, Ortigio⁸ y Hárpaso, y una [4] hija, Artémica⁹. Licio y Hárpaso, después de oír a su padre, le aconsejaron que sacrificara los asnos y se divertiera con la fiesta, mientras que Ortigio y Artémica le recomendaron que obedeciera a Apolo. Y, como Clinis se dejara persuadir por estos últimos, Hárpaso y Licio, soltando por la fuerza a los asnos de las ataduras que los mantenían sujetos, trataron de arrastrarlos hacia el altar. [5] El dios, entonces, volvió furioso a los asnos, que ya se disponían a devorar a los hijos, a los sirvientes y al mismo Clinis; y todos ellos, a punto de perecer, llamaban en su auxilio a los dioses a grandes voces. Posidón se compadeció de Harpe y de Hárpaso, y los convirtió en pájaros, que continuaron llamándose con el mismo nombre que tenían¹⁰; Leto y Ártemis decidieron salvar a Clinis, a Artémica y a Ortigio, porque ellos no habían sido los culpables de estos actos impíos. Apolo dispensó también [6] a Leto y a Ártemis

este favor y, en vez de dejarlos morir, los metamorfoseó a todos en pájaros¹¹. Clinis se transformó en un *hypáetos*¹²: ave que ocupa el segundo lugar entre los pájaros después del águila, de la cual no es difícil distinguirlo, ya que, mientras el águila mata a los cervatillos y es sombría, grande y poderosa, el *hypáetos* es más negro y más pequeño. Licio quedó convertido [7] en un cuervo de color blanco¹³, pero pronto, por decisión de Apolo, se volvió negro, porque fue el primero en anunciar la boda de Corónide, la hija de Flegias, con Alcioneo¹⁴. Artémica se transformó en un *píphinx*¹⁵, pájaro [8] amado por los dioses y por los hombres, y Ortigio en un paro, porque había persuadido a su padre Clinis para que sacrificara cabras¹⁶ en lugar de asnos.

- ¹ Esta leyenda es solamente conservada por Antonino Liberal.
- ² Gramático y poeta, del año 300 a. C. aproximadamente, autor del poema *Apolo*, escrito en hexámetros.
- ³ El epíteto *plouísios* tiene también un valor «moral», porque la riqueza la otorgan los dioses (cf. HESÍODO, *Trabajos* 320, *chrēmata... theósdotá*) al hombre *agathós*, que es merecedor de ella por su amor al trabajo o por sus cualidades.
- ⁴ Porque, yendo sólo, ningún mortal hubiera podido jamás encontrar el camino (cf. PÍND., *Pít.* X 29-30).
- ⁵ Cf. *ibid.*, X 31-36.
- ⁶ En la antigüedad no se comía ni se sacrificaba —salvo raras excepciones— a los asnos. Cf. PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* I 14, 3. Quizá se explique este tabú por la naturaleza demoníaca que se atribuía al asno.
- ⁷ Epíteto de Apolo, cf. *infra*, XXXV 3.
- ⁸ Nombre que evoca la antigua denominación de Delos, isla natal de Apolo.
- ⁹ Este nombre parece ser un diminutivo de Ártemis.
- ¹⁰ *hárpē* y *hárpasos* son pájaros rapaces desconocidos (cf. D'ARCY W. THOMPSON, *Gloss. Gr. Birds*, pág. 55), seguramente halcones. El nombre de Harpe y Hárpaso (éste último es un hápax) evocan la idea de rapiña (cf. el verbo *harpag-yō*).
- ¹¹ Es éste uno más entre los frecuentes casos de metamorfosis operadas por los dioses, para sacar a los mortales de un atolladero o librarlos de una muerte segura.
- ¹² Sobre este pájaro, cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* IX 618b32.
- ¹³ La expresión proverbial «cuervo blanco», como la de «cisne negro», alude a un fenómeno insólito, raro, y pertenece al ámbito de lo «imposible» (*adýnaton*) en la poesía popular.
- ¹⁴ Apolo se enamoró de Corónide y la dejó embarazada. Corónide, empero, fue infiel al dios y se casó con Alcioneo (o Isquis —Lico para otros autores—). Un cuervo dio la noticia a Apolo, quien maldijo al animal y, como castigo, lo volvió de color negro, de blanco que era, y a Corónide la mató. Este castigo infligido al cuervo, que consiste en el cambio de su color, es referido por APOLOD., *Bibl.* III 10, 3; OVID., *Met.* II 534-632; HIG., *Fáb.* 202.
- ¹⁵ Pájaro desconocido (cf. D'ARCY W. THOMPSON, *Gloss. Gr. Birds*, pág. 251). El nombre de este pájaro no identificado se sustenta, sin duda, en una onomatopeya. Hesiquio lo asimila a la alondra moñuda (*korydalos*). Existe amistad entre el *píphinx* y la *hárpē*, cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* IX 610a10.
- ¹⁶ Etimología popular: paro = *aigíthallos* / cabras = *aîgas*.

XXI

POLIFONTE

Beo cuenta esta historia¹ en el 1. II de la *Ornitogonía*.

Trasa fue hija de Tereine (hija, a su vez, de Estrimón²) y de Ares. Se casó con Hipónoo, hijo de Tribalo, y de esta unión nació una niña llamada Polifonte. Ésta desdeñó los asuntos de Afrodita, marchó al monte y se [2] hizo camarada y compañera de juegos de Ártemis. Afrodita, por haber menospreciado todo lo referente a ella, infundió en Polifonte amor por un oso y la enloqueció. Y en un raptó de pasión, por voluntad divina, se unió al oso³. Ártemis, cuando la vio, sintió un horror extremo [3] y azuzó a todas las bestias salvajes contra ella. Polifonte, temerosa de que las fieras la despedazaran, huyó⁴, y fue a refugiarse a casa de su padre. Allí dio a luz a dos niños: Agrio y Oreó⁵; tenían un tamaño desmesurado⁶ y estaban dotados de una fuerza prodigiosa. Pero no honraban ni a la divinidad ni a los hombres; por el contrario, eran insolentes con todo el mundo⁷. Siempre que se topaban con un extranjero, usando de violencia, se lo llevaban a su casa y lo devoraban. Zeus llegó a aborrecerlos, [4] y envió a Hermes para que les impusiera el castigo que él quisiera. Hermes determinó cortarles los pies y las manos. Pero Ares, debido a que Polifonte se remontaba hasta sus orígenes familiares, los libró de este destino fatal, y, con la colaboración de Hermes, los metamorfoseó en pájaros. Polifonte quedó convertida en un pájaro tenebroso⁸, [5] que emite sonidos durante la noche, no come ni bebe, mantiene la cabeza hacia abajo y las patas en alto. Y es, para los hombres, presagio de guerra y de levantamientos. Oreó se convirtió en un *lagôs*⁹, ave que, cuando aparece, no augura nada bueno. Agrio se transformó en un buitre, el más odiado de todos los pájaros por los dioses y los hombres. E infundieron en él un deseo permanente de carne y de sangre humana. En cuanto a la [6] sirvienta, la convirtieron en un pico carpintero: en su metamorfosis, había suplicado a los dioses no llegar a ser un

ave de mal agüero para los hombres. Hermes y Ares atendieron su petición, porque ella se había visto obligada a hacer lo que le ordenaron sus amos. Y es éste un pájaro favorable para quien se dedica a la caza o frecuenta los festines.

¹ Esta leyenda es conservada tan sólo por Antonino Liberal.

² Dios epónimo del río tracio de este nombre. Hijo de Océano y Tetis, aunque, según una leyenda, descendía de Ares. Con la musa Euterpe engendró al héroe tracio Reso.

³ Cf. la leyenda de Pasífae.

⁴ Tema de la persecución / huida, que se encuentra en varias leyendas, como la de Aedón, y sobre todo, en las historias de ninfas hostigadas por los dioses: Dafne, Siringe, Britomartis, etc.

⁵ Genios del campo y de la montaña, que tienen nombres parlantes: «Agreste» y «Montañés», denominación que concuerda bien con el carácter salvaje de estos personajes.

⁶ El gigantismo es un elemento folklórico que caracteriza con frecuencia a héroes y seres sobrenaturales. Es un rasgo ligado, a menudo, a la fuerza prodigiosa de hombres de antaño (cf. HES., *Trab.* 148 ss.).

⁷ Tema de la *hýbris*. Agrio y Oreo presentan rasgos similares a los de los Alóadas, gigantes que atacaron a los dioses y cometieron todo tipo de excesos, lo que provocó su muerte a manos de Zeus, o de Apolo o de Ártemis, según distintas versiones.

⁸ Especie de búho. HIG., *Fáb.* 28, menciona al *stýx* posado sobre una columna.

⁹ Pájaro rapaz no identificado, especie de buitre.

XXII

CERAMBO

Cuenta esta historia¹ Nicandro en el 1. I de las *Metamorfosis*.

Cerambo², hijo de Eusiro —a su vez, hijo de Posidón— y de Idótea, la ninfa Otreide, habitaba en el país de los melios³, a los pies del monte Otris. Tenía muchos rebaños, que él mismo apacentaba. Las ninfas le protegían, [2] porque las deleitaba con sus cantos en las montañas. Se dice que llegó a ser el mejor cantor de los de su tiempo, y que alcanzó notoria celebridad gracias a sus cantos bucólicos; refieren asimismo que inventó, viviendo en las montañas, la siringa⁴ de los pastores, y que fue el primero de los mortales en usar la lira y en componer [3] un buen número de cantos de singular belleza. En virtud de estos méritos, cuentan, se le otorgó en una ocasión el privilegio de ver danzar a las ninfas⁵ al son de su lira. Y Pan, que le quería bien, le aconsejó que abandonara el Otris y que apacentara sus rebaños en la llanura, pues [4] se avecinaba un invierno increíblemente riguroso. Cerambo, con la insolencia propia de la juventud, como si hubiera enloquecido por obra de los dioses⁶, no se resolvía a llevarse a la llanura el rebaño desde el Otris, y dirigió a las ninfas palabras torpes y desabridas, tales como que ellas no eran hijas de Zeus, sino que había sido Dino⁷, en unión de Esperqueo⁸, quien las había engendrado; les dijo también que Posidón, inflamado de deseo por una de ellas, llamada Diopatre, había hecho que sus hermanas echaran raíces, y las había convertido en álamos⁹, hasta que, una vez aplacado su deseo, las había devuelto a su [5] primitiva naturaleza. Tales palabras injuriosas dirigió Cerambo a las ninfas. Al poco tiempo sobrevino el frío de improviso, los torrentes se helaron, cayeron copiosas nevadas, y los rebaños de Cerambo desaparecieron con los senderos y los árboles. Las ninfas, entonces, encolerizadas con Cerambo por los insultos de que habían sido objeto, lo metamorfosearon y quedó convertido en un *kerámbyx*¹⁰ que se alimenta de leña. Se le ve sobre los

árboles; tiene [6] los dientes ganchudos y mueve las mandíbulas constantemente; es negro, alargado, de alas duras, y se asemeja a los grandes escarabajos. Es llamado «buey comedor de troncos» y, entre los tesalios, se le conoce como *kerámbyx*. Los niños tratan a este insecto como si fuera un juguete; le cortan la cabeza y la llevan colgada al cuello. Y esta cabeza con sus cuernos tiene un gran parecido con la lira que se fabrica con el caparazón de la tortuga.

¹ OVIDIO (*Met.* VII 353-356) narra esta leyenda muy brevemente, y también de manera algo diferente: Cerambo se remonta en el aire sobre unas alas con ayuda de unas Ninfas, y así logra escapar, sin ahogarse, del diluvio de Deucalión,

² En realidad, el verdadero nombre del protagonista de esta historia es Terambo. El nombre de Cerambo viene dado por el nombre del escarabajo, *kerámbyx*, en el cual se transforma el héroe de esta fábula. Es un hecho común en Nicandro y Beo el dar a sus héroes el nombre del animal o del pájaro en el cual se metamorfosean (cf. *supra*, III, V, VII, XI, XII, XV, etc.).

³ En Tesalia, entre el Otrís y el Eta.

⁴ Dícese de Pan que fue el verdadero inventor de la siringa. Este dios persiguió a la ninfa Siringe, quien, a punto de ser alcanzada, se transformó en caña, con la que Pan construyó más tarde el instrumento al que dio el nombre de la ninfa (cf. OVID., *Met.* I 689-712).

⁵ Motivo folklórico (cf. *infra*, XXXI 3).

⁶ Para otro ejemplo de *theoblábeia*, cf. HERÓD., I 127, VIII 137.

⁷ Una de las tres Grayas. Éstas tenían nombres parlantes, característicos de su aspecto monstruoso. En efecto, estas hermanas eran la personificación de la vejez. Todas las versiones coinciden en que poseían un solo ojo y un solo diente para las tres, que se prestaban por turno.

⁸ Dios-río, hijo de Océano y Tetis. Este río atraviesa la Ftiótide y desemboca en el golfo de Malia, cerca del paso de las Termópilas.

⁹ Cf. las ninfas Hamadriades y la metamorfosis de Dríope en álamo, *infra*, XXXII.

¹⁰ Escarabajo, llamado también «ciervo volante» por sus antenas que se asemejan a astas, y debido también a que este coleóptero da grandes saltos.

XXIII

BATO

Historia¹ contada por Nicandro en el l. I de las *Metamorfosis*; por Hesíodo en las *Grandes Eeas*; por Didimaro² en el l. III de las *Metamorfosis*; por Antígono³ en las *Alteraciones*, y por Apolonio de Rodas en sus *Epigramas*, como refiere Pánfilo⁴ en el l. I.⁵

Argo⁶, hijo de Frixo, y Perimele⁷, hija de Admeto, tuvieron un hijo llamado Magnes⁸. Éste vivió cerca de Tesalia y, en recuerdo de su nombre, los habitantes llamaron a este país Magnesia. Tuvo un hijo, Himeneo, famoso por su belleza. Apolo le vio en una ocasión, y se [2] enamoró perdidamente de él⁹, y no abandonaba la casa de Magnes. Hermes, entonces, maquinó un plan para apoderarse del rebaño de vacas de Apolo¹⁰, las cuales pacían en el mismo lugar que las vacas de Admeto¹¹. Primero dio a los perros que las guardaban un narcótico y esquinancia, y los perros se olvidaron por completo de las vacas y descuidaron la vigilancia. Seguidamente, puso en [3] fuga a doce terneras, a cien vacas que no habían conocido el yugo, y a un toro que cubría a las vacas¹². Ató del rabo de cada animal maleza de arbustos, para que no quedara rastro de sus huellas¹³, y, empujando las vacas delante de él¹⁴, las condujo a través de la tierra de los pelasgos¹⁵, de la Acaya Ftiótide¹⁶, la Lócride¹⁷, la Beocia y la Mégara; y, desde allí, en dirección al Poloponeso, atravesó Corinto y Larisa¹⁸ hasta llegar a Tegea; pasó posteriormente por las cercanías del monte Liceo y del Ménalo, viniendo a parar a un lugar llamado el «Mirador [4] de Bato». Este Bato¹⁹ vivía en la cima de una elevada roca. Cuando oyó el mugido de las terneras que pasaban por allí, salió de su casa, y, al darse cuenta de que alguien se llevaba unas vacas robadas, pidió una recompensa a cambio de no contárselo a nadie. Hermes prometió que se la daría con esa condición, y Bato juró que no [5] hablaría a nadie de las vacas²⁰. Pero, una vez que Hermes hubo ocultado a los animales, haciéndolos entrar en la gruta que está sobre la colina cercana al Corifasio²¹, frente a Italia y

a Sicilia, se metamorfoseó, volvió sobre sus pasos al lugar en donde se encontraba Bato, y le puso a prueba, para comprobar si estaba decidido a mantenerse fiel a su juramento: ofreciéndole como recompensa una capa de lana²², le preguntó si había visto pasar por allí a una manada de vacas robadas. Bato tomó la capa [6] y reveló todo lo que sabía sobre las vacas. Hermes, entonces, irritado porque Bato había dado su palabra y luego no la había mantenido, le golpeó con su caduceo²³ y lo convirtió en roca²⁴. Y a esta roca no la abandona nunca ni el frío ni el calor. Los caminantes llaman, todavía en nuestros días, a este lugar el «Mirador de Bato».

¹ Esta leyenda se encuentra también en OVID., *Met.* II 676 ss., aunque está referida de manera diferente.

² Poeta alejandrino.

³ Poeta de la época imperial, oriundo de Caristo.

⁴ Gramático alejandrino del siglo I d. C.

⁵ Todas estas fuentes son indicio de la gran popularidad de que gozaban el tema.

⁶ Argo es hijo de Frixo y de una hija de Eetes, Calcíope o Yofosa (cf. HES., *Fr.* 255). Hay varios personajes mitológicos con este mismo nombre.

⁷ Hija de Alceste y de Admeto. Su nombre, como el de su hermano Eumelo, evoca el epíteto «rico en rebaños» aplicado a la mansión de Feres (cf. EURIP., *Alceste* 588 ss.: *polymēlotátan hestían*).

⁸ Héroe tesalio, cuyo genealogía difiere según los mitógrafos, aunque generalmente se le considera como hijo de Eolo y Enáreta.

⁹ Además de Apolo, la leyenda habla de otros personajes que amaron a Himeneo por su belleza: Támiris o Héspero, por ejemplo.

¹⁰ El célebre mito del robo de las vacas de Apolo protagonizado por Hermes —hazaña que realizó este dios el mismo día de su nacimiento— se encuentra también en el *Him. hom. Hermes* (IV) 68-102; OVID., *Met.* II 685-707; APOLOD., *Bibl.* III 10, 2; PAUS., VII 20, 4; FILÓSTR., *Imág.* I 26. Además, el robo del ganado por Hermes es el tema del drama satírico de SÓFOCLES, *LOS Rastreadores*.— Hermes era hábil en toda clase de hurtos y engaños (cf. *supra*, XV, n. 5).

¹¹ En este pasaje, aparece Apolo como pastor por cuenta propia, mientras que en HES., *Fr.* 54b, guarda los rebaños de Admeto en calidad de servidor suyo. (Fueron varias las ocasiones en las que este dios hubo de ponerse al servicio de hombres mortales, como su trabajo en la construcción de las murallas de Troya, a las órdenes del rey Laomedonte.) APOLOD., *loc. cit.*, habla simplemente de las vacas que apacentaba Apolo. Antonino Liberal localiza la leyenda del robo en Magnesia; el autor del *Him. hom. Herm.*, y Apolodoro la localizan en Pieria, y Ovidio en Mesenia.

¹² En el *Him. hom. Herm.*, se menciona simplemente que Hermes se lleva 50 vacas del rebaño. No hay referencia ni al toro, ni a las 12 terneras.

¹³ En APOLODORO (*loc. cit.*), Hermes pone calzado en las patas de las vacas. En el *Him. hom. Herm.*, el dios se teje unas sandalias con mimbre, tamarices y ramas de mirto, sandalias que ata firmemente bajo sus pies con la misma hojarasca que el Argicida había arrancado previamente para encubrir su ruta.

¹⁴ En el *Him. hom. Herm.*, Hermes invierte las huellas del ganado, haciendo caminar a las vacas hacia atrás, de espaldas, y yendo el dios detrás, mirando hacia ellas. La misma estratagema utiliza Caco al robar a Heracles las vacas de Gerión, haciéndolas marchar a reculones (cf. OVIDIO, *Fastos* 1 549 ss.), con la diferencia de que Caco arrastra hacia atrás los toros y las terneras tirándoles de la cola. (Cf. VIRGILIO, *Eneida* VIII 209 ss.).

- ¹⁵ La Tesalia Pelasgiótide, donde se encontraba el reino de Magnes.
- ¹⁶ País situado cerca del golfo de Malia.
- ¹⁷ El país de los locros de Opunte.
- ¹⁸ No se trata de la ciudad de Tesalia, sino de la acrópolis de Argos.
- ¹⁹ «Charlatán», nombre parlante (*battologéō* «parlotear»). En el *Him. hom. Herm.*, este personaje es un viejo anónimo de Onquesto (Beocia).
- ²⁰ También en OVID., *Met.* II 691 ss., el viejo Bato pacta con Hermes guardar el secreto, mediante retribución —le hace entrega de una lucida vaca—.
- ²¹ Cabo cercano a la antigua Pilos (cf. TUCÍD., IV 3; JENOF., *Helén.* I 2, 18). Hoy es la moderna Paleocastro.
- ²² En OVID., *Met.* II 691 ss., Hermes, metamorfoseado, ofrece al viejo delator una hembra acompañada de su toro, si le ayuda a encontrar las vacas que le habían sustraído.
- ²³ Cf. *supra*, X n. 15.
- ²⁴ La metamorfosis de Bato no es mencionada más que por Antonino Liberal y OVIDIO (*Met.* II 687-707). Ni en el *Himno* ni en Apolodoro se encuentra el castigo del viejo delator.

XXIV

ASCÁLABO

Nicandro cuenta esta historia¹ en el l. IV de las *Metamorfosis*.

Deméter, cuando recorría errante toda la tierra a la búsqueda de su hija², se detuvo a descansar en el Ática³. Misme la recibió en su casa⁴ y, como hacía mucho calor, le dio de beber agua mezclada con menta y harina de cebada⁵. Deméter, que estaba sedienta, ingirió la bebida [2] de un solo trago. El hijo de Misme, Ascálabo, al ver esta escena, se echó a reír⁶, y dio la orden de que le trajeran a la diosa un cántaro profundo o una tinaja. Deméter, [3] encolerizada, arrojó sobre el muchacho la bebida que le quedaba⁷. Y Ascálabo se metamorfoseó, quedando convertido en una salamanquesa⁸ de cuerpo moteado, odiada por los dioses y por los hombres⁹. Vive en la proximidad de los canales. Y, si alguien causa la muerte de este animal, se hace grato a los ojos de Deméter.

¹ Esta leyenda se encuentra en OVID., *Met.* V 438 ss., aunque no figura el nombre del personaje que da título a esta historia. Se encuentra también —en la versión oficial de la leyenda eleusina de Deméter— en APOLOD., *Bibl.* I 5, 1; en el *Him. hom. Dem.* (II) y en OVID., *Fast.* IV 419-618. La versión de Antonino Liberal presenta importantes variantes respecto a esa otra historia de Céleo y Metanira, los reyes de Eleusis que acogen a Deméter.

² Sobre la búsqueda de Core por Deméter, cf. el *Him. hom. Dem.*; APOLOD., *loc. cit.*; OVID., *loc. cit.*, y *Met.* V 438 ss.

³ En APOLOD., *loc. cit.*, y en OVID., *Fast.*, *loc. cit.*, se sentó en una roca llamada por ella «Agélasto» (sin risa), cerca del pozo Calícoro, en Eleusis. En el *Him. hom. Dem.*, en el pozo Partenio o «Pozo de la muchacha», de donde sacaban el agua los de la ciudad.

⁴ OVIDIO no ha conservado el nombre de Misme. En *Met.* 448 ss., se dice, simplemente, que Deméter, sedienta, llamó a la puerta de una choza, de la que salió una vieja. En Antonino Liberal, Misme asume el papel asignado tradicionalmente a Metanira. En *Fast.* IV 507-528, Céleo y Metanira no son los reyes de Eleusis, sino unos campesinos que reciben a la diosa en su humilde morada.

⁵ En el *Him. hom. Dem.*, rechaza Deméter una copa de vino dulce que le ofrece Metanira, e insta a la mujer a que le sirva para beber harina de cebada y agua mezcladas con poleo. En OVID., *Met.* V 449 ss., la anciana ofrece a la diosa una bebida dulce cubierta previamente de una capa de harina tostada, al pedirle agua Deméter. Esta mezcla o brebaje, el *kykeōn*, aparece en Homero como bebida apta para convidar a invitados, y su absorción constituía uno de los ritos esenciales en los misterios eleusinos. HES., *Trab.* 466, 597, 805, llama a la harina de cebada «el sagrado grano de Deméter». *

⁶ En OVID., *Met.* V 452, el niño llama, además, a Deméter «ansiosa».

⁷ Las divinidades transforman a veces a un mortal, rociándole con agua: cf. la leyenda de Acteón, convertido por Ártemis en un ciervo de piel moteada (cf. OVID., *ibid.*, III 189); la de Ascálafo, metamorfoseado por Perséfone al salpicarle esta diosa la cabeza con agua del Flegetonte (*ibid.*, V 544); o la historia de Aracne, a quien Palas convirtió en araña tras regarla con los jugos de una hierba de Hécate (*ibid.*, VI 139).

⁸ O estelión, que en latín sugiere la Idea de estrellado o moteado, comúnmente llamado lagartija. En griego es *askáiabos*, que da nombre al protagonista de esta historia. Hay que distinguir este animal del *askálaphos*, pájaro nocturno, igualmente relacionado con la leyenda de Deméter. En efecto, Ascálafo, por haber delatado que Perséfone había comido siete granos de granada y, por tanto, había roto su ayuno, fue convertida en búho por Perséfone (OVID., *ibid.*, V 533-550) o por Deméter (APOLOD., *Bibl.* II 5, 12).

⁹ Porque sus mordeduras son muy dañinas (cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* 607a27).

XXV

METÍOQUE Y MENIPE

Historia¹ contada por Nicandro en el l. IV de las *Metamorfosis*, y por Corina en el l. I de las *Eroía*².

De Orion³, hijo de Hirieo⁴, nacieron en Beocia dos hijas, Metíoque y Menipe. Una vez que Ártemis hizo desaparecer a Orión de entre los hombres⁵, las muchachas se educaron con su madre. Atenea les enseñó a tejer primorosamente las telas, y Afrodita les otorgó una gran [2] belleza. Pero, cuando la peste⁶ azotó a toda la Aonia⁷, cobrándose muchas vidas humanas, se envió a unos emisarios a consultar el oráculo de Apolo de Gortina. El dios les respondió que aplacaran a las dos divinidades infernales. Añadió que ambos dioses depondrían su cólera a condición de que dos doncellas se ofrecieran en sacrificio [3] voluntariamente⁸ en su honor. Pero ninguna joven de la ciudad prestó obediencia a este oráculo, hasta que una sirvienta dio a conocer las palabras del dios a las hijas de Orión. Éstas, que estaban ocupadas en el telar, nada más enterarse, aceptaron la muerte para salvar a sus conciudadanos, antes de que la epidemia hiciera presa en ellas y les causara la muerte. Luego de haber gritado por tres veces⁹ a las divinidades subterráneas que se ofrecían a ellas como víctimas voluntarias, se hirieron junto a la clavícula con la lanzadera y se desgarraron la garganta. [4] Ambas doncellas se desplomaron. Perséfone y Hades se compadecieron, e hicieron invisibles¹⁰ los cuerpos sin vida de las jóvenes, y, en su lugar, hicieron surgir de la tierra dos estrellas¹¹, las cuales, nada más aparecer, se remontaron hasta el cielo. Los hombres llamaron a estos astros «cometas»¹². Todos los Aones erigieron en Orcómeno, [5] en Beocia, un templo ilustre en memoria de estas vírgenes. Y, todos los años, los muchachos y las doncellas les llevan ofrendas propiciatorias. Y, hasta hoy día, los eolios las llaman las «Vírgenes Corónides».

¹ Leyenda conservada tan sólo por Antonino Liberal y OVIDIO (*Met.* XIII 685-699).

² Término cuyo significado se ignora. Un papiro (*Ox. Pap.* 23, 1956, núm. 2370) presenta esta forma *Feroia*. Pero puede tratarse de las *geroia* que Corina relataba a las tanagrenses y que se ha querido interpretar como «Cuentos de viejas», y se ha supuesto que la poetisa había dado ese nombre a sus composiciones. La palabra, pues, tiene un sentido oscuro.

³ Gigante cazador, del cual se dan diferentes genealogías; es, supuestamente, hijo de la Tierra.

⁴ Héroe beocio hijo de Posidón y de la pléyade Alcíone, epónimo de la ciudad de Hiria.

⁵ La versión más difundida es que Orión murió por haber intentado violar a Ártemis, o bien a su doncella Opis. Los dioses enviaron a un escorpión, que le picó en un talón, y posteriormente, los dioses catasterizaron a ambos.

⁶ Para la descripción de esta epidemia, cf. OVID., *Met.* XIII 685-691.

⁷ Antiguo nombre de Beocia.

⁸ Motivo de la muerte de los propios hijos para apaciguar a una divinidad, con frecuencia por predicción oracular: tema frecuente en los mitos heroicos (cf. KIRK, *El mito* [cit. *supra*, XVII, n. 8], págs. 196 ss.).

⁹ Motivo del número tres (cf. *infra*, XXVI 5). La triple invocación es usual, en el ritual y en las fórmulas mágicas, al invocar a dioses y démones.

¹⁰ Cf. *supra*, I, n. 11, e historias de Aspálide (XIII), Hilas (XXVI), Dríope (XXXII) y Britomartis (XL).

¹¹ En OVID., *Met.* XIII 697 ss., de las cenizas de las doncellas nacen unos jóvenes gemelos llamados Coronos, para asegurar la continuidad de la estirpe.

¹² El padre de las doncellas, Orión, está implicado también en una serie de leyendas astrológicas. El escorpión que le mató fue transformado en una constelación, y lo mismo le ocurrió a Orión. Por eso, la constelación de Orión huye eternamente de la de Escorpión.

XXVI

HILAS

Nicandro cuenta esta historia¹ en el l. II de las *Metamorfosis*.

Heracles, cuando realizó la travesía marítima con los Argonautas², que le habían designado como su jefe³, llevó consigo a Hilas⁴, hijo de Ceix⁵, joven que gozaba de una gran belleza. Ya habían arribado al estrecho del Ponto [2] y navegado bordeando las extremidades del Argántona⁶ cuando se produjo una tempestad y una violenta batida de oleaje. Los Argonautas tiraron el ancla y dieron reposo a la nave. Heracles, entonces, se dispuso a preparar la comida a los héroes. El joven Hilas, con un [3] cántaro⁷, se acercó hasta la orilla del río Ascanio⁸ para llevar agua a los jefes. Las ninfas, hijas de este río, al verle, quedaron prendadas de él y, en el momento en que Hilas estaba sacando agua, lo arrastraron al interior de la fuente. Hilas desapareció; y, como quiera que no [4] regresara, Heracles abandonó a los héroes y comenzó a explorar el bosque en todas direcciones, llamando incesantemente al muchacho a grandes gritos⁹. Las ninfas, temiendo que Heracles encontrara a Hilas escondido entre ellas, convirtieron al joven en un eco que respondía con regularidad a las voces de Heracles. Éste, como no pudo [5] encontrar a Hilas, pese a sus denodados esfuerzos, regresó al navio y se embarcó con los héroes¹⁰, pero dejó a Polifemo en aquel lugar¹¹, con la esperanza de que prosiguiera la búsqueda y encontrara a Hilas. Polifemo murió, empero, antes de haberlo logrado. Las gentes del país ofrecen, todavía en nuestros días, sacrificios a Hilas al borde de la fuente. El sacerdote le llama por su nombre tres veces¹², y tres veces le responde el eco¹³.

¹ La leyenda de Hilas se encuentra en APOLONIO DE RODAS, I 1207 ss.; TEÓCRITO, *Idilios* XIII; HIG., *Fáb.* 14; PROPERCIO, I 20, 17 ss.; VIRGILIO, *Bucólicas* VI 43, pero la historia de Hilas transformado en eco se encuentra sólo en Nicandro.

² La presencia de Heracles entre los Argonautas ha sido objeto de polémica entre los mitógrafos. Mientras que, para algunos autores, Heracles participó sin ninguna duda en la expedición (Apolodoro, Higino, Teócrito, HESÍODO [*Fr.* 263, *Boda de Ceix* —Escolio a APOLONIO DE RODAS, I 1289—]); para otros, Heracles es un intruso en la leyenda de los Argonautas. Sobre su participación o no en esta empresa, las dos versiones más representativas refieren que Heracles no había llegado a embarcarse en la nave Argo, por estar sirviendo a Ónfale, y que, en Afetas de Tesalia, había abandonado el navio porque, con su peso, lo desequilibraba y lo ponía en peligro de zozobrar; según FERECIDES, 3 F 111, en APOLOD., *Bibl.* I 9, 19, la propia nave Argo habría manifestado que no podía con el peso de Heracles.

³ En todas las listas de los Argonautas que citan los mitógrafos, el capitán de la Argo y caudillo de los Argonautas es Jasón. Según HIG., *Fáb.* 14, los Argonautas quisieron nombrar general a Heracles, pero el héroe rehusó diciendo que convenía más que lo fuese Jasón, cuyas hazañas sobrepasaban a todos.

⁴ Heracles estaba enamorado de Hilas (TEÓCR., *Idil.* XIII 6 ss.) o, en todo caso, éste era su favorito (APOLOD., *Bibl.* I 9).

⁵ Rey de Traquis, que dio hospitalidad a Heracles cuando expiaba la muerte involuntaria del joven Éunomo (*ibid.*, II 7, 7) y acogió, asimismo, a los Heraclidas perseguidos por Euristeo (*ibid.*, II 8, 1). Antonino Liberal es el único que hace de Ceix el padre de Hilas. Para el resto de los autores, su padre era Tiodamante, rey de los dríopes, a quien dio muerte Heracles.

⁶ Montaña de Bitinia en la Propóntide.

⁷ Cf. TEÓCR., *ibid.* XIII.

⁸ Es el río Cío, homónimo de la ciudad de Cío, en la Bitinia.

⁹ Cf. TEÓCR., *ibid.* XIII 58, etc.; VIRG., *Bucól.* VI 43 ss.; APOL. ROD., I 1207-1272.

¹⁰ Heracles ya no vuelve a embarcar. Cuando baja de la nave a tierra, para buscar agua, es abandonado por los Argonautas (cf. HES., *Fr.* 263 M.-W.; HERÓD., VII 193). O bien, mientras buscaba a Hilas, la nave, arrastrada por el viento, lo abandona (HIG., *Fáb.* 14). Y Heracles regresa a Argos (APOLOD., *Bibl.* I 9, 19).

¹¹ En Apolodoro, Polifemo había precedido a Heracles en la búsqueda del muchacho: es el primero que oye los gritos de Hilas al ser raptado. En Higino y Apolonio de Rodas, Heracles y Polifemo buscan al joven simultáneamente. Polifemo se queda en la Misia y funda allí la ciudad de Cío. (Cf. APOL. ROD., I 1321 ss. y 1345 ss.)

¹² Sobre la triple invocación, cf. *supra*, XXV, n. 9.

¹³ Es muy posible que Hilas fuera, en su origen, un dios de la vegetación que desaparece en una época del año, para volver a surgir con la primavera, lo cual explicaría este culto de Hilas en Misia, culto relacionado con su *aphanismós*. (Cf. *supra*, I, n. 11.)

XXVII

IFIGENIA

Nicandro cuenta esta historia en el 1. IV de las *Metamorfosis*.

De Teseo y Helena, hija de Zeus, nació una niña, Ifigenia¹, a quien crió Clitemestra², la hermana de Helena. Clitemestra dijo a Agamenón que había sido ella quien había dado a luz a esta criatura, ya que Helena, cuando la interrogaron sus hermanos, aseguró haber salido virgen de casa de Teseo³. En cierta ocasión, el ejército de los [2] aqueos fue retenido en Áulide, debido a la inclemencia del tiempo, que hacía inviable la navegación; los adivinos⁴ predijeron, entonces, que sería posible la travesía sólo en el supuesto de que sacrificaran a Ifigenia a la diosa Ártemis⁵. Agamenón, ante los requerimientos de los aqueos, entregó a su hija como víctima propiciatoria⁶. En el momento en que Ifigenia era conducida al altar, los jefes, no pudiendo contemplar este espectáculo, desviaron [3] hacia otra parte sus miradas. Entonces Ártemis hizo aparecer ante el altar a un novillo⁷ en el lugar de Ifigenia, y a la doncella la condujo muy lejos de la Hélade, a la región del Ponto llamado Euxino⁸, al lado de Toante⁹, hijo de Borístenes. Al pueblo aquel de pastores, Ártemis lo denominó Táurica, en memoria del toro que había hecho aparecer junto al altar en lugar de Ifigenia. A ésta [4] la hizo sacerdotisa de Ártemis Taurópola. Cuando lo consideró oportuno, la diosa trasladó a Ifigenia a la isla llamada Léucade¹⁰ junto a Aquiles, y, alterando su naturaleza, hizo de ella una divinidad no sujeta a la vejez ni a la muerte¹¹, y la llamó, en vez de Ifigenia, Orsiloquia¹². Se convirtió, más tarde, en la esposa de Aquiles.

¹ Para algunos autores, Ifigenia pasaba por ser una hija que Helena habría concebido de Teseo, cuando éste, con ayuda de Pirítoo, la raptó. Esta Ifigenia no pertenece, en su origen, ni a la leyenda de los Atridas ni a la de Troya; en los poemas homéricos no figura este nombre. Pero la versión más generalizada que aparece en algunas epopeyas griegas y, sobre todo, en los trágicos —en la que se inserta la presente historia del sacrificio— es que Ifigenia es hija de Agamenón y Clitemestra (APOLOD., *Bibl.*, Epít. 2, 16, etc.).

² Cf. PAUS., II 22, 6-7.

³ Los Dioscuros Cástor y Pólux acudieron a Afidnas, en el Ática, para liberar a su hermana, que había sido raptada por Teseo; y liberaron a Helena, después de llevarse como prisionera a la madre de Teseo, Etra. (Cf. APOLOD., *Bibl.* III 10, 7; DIOD., IV 63, 2-5; PAUS., I 17, 5 y 41, 3; II 22, 3; HIG., *Fáb.* 79; HERÓD., IX 73.) PLUT., *Tes.* 32, 3-4, añade que los Tindáridas fueron primero a Atenas, donde reclamaron la devolución de su hermana.

⁴ Entre ellos, Calcante, el adivino oficial de la expedición.

⁵ Ártemis estaba encolerizada con Agamenón porque éste, al cazar una cierva, había afirmado que Ártemis no sería capaz de hacerlo tan bien; estaba, asimismo, ofendida porque el padre de Agamenón, Atreo, no le había sacrificado la oveja de oro que había aparecido en sus rebaños (APOLOD., *Bibl.*, Epít. 3, 21).

⁶ Cf. *supra*, XXV, n. 8.

⁷ En APOLOD., *Bibl.*, Epít. 3, 21; OVID., *Met.* XII 24-38; HIG., *Fáb.* 98; EURÍP., *Ifig. en Ául.*, es una cierva el animal que pone Ártemis ante el altar en lugar de Ifigenia, y la víctima que muere en su lugar. En *schol.* LIC., 183, Ifigenia es convertida en osa o toro por Ártemis.

⁸ La Quersoneso Táurica o Península de Crimea.

⁹ Rey de los tauros —una parte de los escitas—, entre los cuales se practicaban costumbres salvajes.

¹⁰ La Isla Blanca, extraño paraíso en la desembocadura del Danubio Según APOLOD., *Bibl.*, Epít. 5, 5, allí enterraron a Aquiles, juntamente con Patroclo. Algunos autores identifican la Isla Blanca con las Islas de los Bienaventurados.

¹¹ Cf. *ibid.*, Epít. 3, 22.

¹² Epíteto cultural de Ártemis.

XXVIII

TIFÓN

Cuenta esta historia Nicandro en el 1. IV de las *Metamorfosis*.

Tifón, hijo de la Tierra¹, fue un dios de una fuerza gigantesca, y de extraño aspecto²: tenía innumerables cabezas³, manos y alas⁴. De sus muslos salían enormes anillos de víboras⁵; emitía todo tipo de sonidos⁶, y no había nada que se opusiese a su prodigiosa fuerza. Tifón [2] sintió deseos de adueñarse del poder de Zeus y atacó a los dioses: ninguno de ellos fue capaz de hacerle frente; por el contrario, aterrorizados, huyeron todos a Egipto⁷, con la única excepción de Atenea y Zeus⁸. Tifón siguió los pasos de los dioses. Pero éstos, al emprender la huida, tomaron la precaución de adoptar la forma de animales⁹: Apolo se transformó en un milano¹⁰, Hermes en un [3] ibis¹¹, Ares en un «lepidoto»¹², Ártemis en una gata¹³, Dioniso tomó el aspecto de un macho cabrío¹⁴, Heracles el de un cervatillo¹⁵, Hefesto el de un buey¹⁶, Leto el de una musaraña¹⁷; y, de los restantes dioses, cada uno se metamorfoseó como pudo. Pero, cuando Zeus lanzó su rayo contra Tifón, éste, presa de las llamas, se arrojó al [4] mar, cuyas aguas apagaron el fuego. Mas Zeus no cejó en su empeño; por el contrario, lanzó sobre Tifón un enorme monte, el Etna¹⁸, y colocó en la cima a Hefesto para que le vigilase¹⁹. Y este dios trabaja el hierro incandescente, apoyando el yunque sobre la nuca de Tifón²⁰.

¹ Y de Tártaro. (Cf. APOLOD., *Bibl.* I 6, 3; HES., *Teog.* 820-880, etc.) En HIG., *Fáb.* 152, es hijo de Tártaro y Tártara. Sin embargo, en el *Himno homérico a Apolo* ([III] 307-355), Tifón o Tifoeo aparece como hijo de Hera, engendrado por ella misma sin el concurso de ningún hombre.

² La descripción física de Tifón está, sobre todo, en APOLOD., *loc. cit.*

³ Cf. HES., *Teog.* 824 ss.; PÍND., *Pit.* I 16; ESQUILO, *Prometeo* 353.

⁴ Cf. APOLOD., *loc. cit.* Los monstruos alados, provistos de múltiples cabezas y miembros, que se encuentran en la mitología griega, son, a menudo, de origen oriental. Tifón era oriundo de Cilicia. (Cf. PÍND., *Pit.*, *loc. cit.*; Esquilo y Apolodoro.) Según F. VIAN, *Le Mythe de Thyphée et le problème de ses origines orientales*, París, 1960, págs. 17-37, el mito de Tifón es originariamente indoeuropeo y, posteriormente, sufrió influencias orientales.

⁵ Cf. APOLOD., *loc. cit.* Los rasgos ofiomórficos caracterizan a los hijos de la Tierra, en particular a los Gigantes. Cf. *supra*, VI, n. 1.

⁶ Cf. HES., *Teog.* 829 ss. Este rasgo puede estar en relación con el hecho de que de Tifón nacen los vientos destructores, los recios vientos de húmedo soplo (excepto Noto, Bóreas, Argesteo y Céfiro; *Teog.* 869 ss.).

⁷ Este hecho no es mencionado por Hesíodo.

⁸ En OVIDIO (*Met.* V 322 ss.) —en el cual la historia de la metamorfosis de los dioses constituye el tema del canto que entonan las Piérides en el concurso musical en que contienden con las Musas (cf. *supra*, IX)—, Zeus también huye a Egipto y, también él se metamorfosea en un carnero.

⁹ Cf. OVID., *Met.* V 321-331; APOLOD., *loc. cit.* Según HIG., *Fáb.* 196, los dioses se metamorfosearon a instancias de Pan, para burlar más fácilmente a Tifón. La fuente más antigua de esta metamorfosis sería Píndaro citado por PORF., *Abstin.* III 16.

¹⁰ El halcón es la encarnación de Horus, el cual, en HERÓD., II 156, se identifica con Apolo. (En lengua egipcia Apolo es Horus.) En OVIDIO (*Met.* 329), Apolo se transforma en cuervo, quizá porque éste es su animal sagrado. Apolo es, también, a veces, comparado con un gavián (cf. *Il.* XV 237).

¹¹ Pájaro que estaba consagrado a Isis y a Toth —dios asimilado a Hermes, adorado en la ciudad de Hermópolis—. Cf. PLATÓN, *Fedro* 274c, y HERÓD., II 67.

¹² Pez del Nilo, de grandes escamas, especie de barbo, pescado al que los egipcios, según HERÓD., II 72, tienen por sagrado. Ovidio ignora esta metamorfosis. En cambio, evoca la transformación de Venus en pez.

¹³ Seguramente se refiere al gato salvaje, ya que el gato, considerado como animal doméstico, es poco conocido en la Antigüedad. El vocablo *ailouros* ha desaparecido de las lenguas modernas. En Bubastis, ciudad al E. del Delta, la principal fiesta se celebraba en honor de Artemis, o sea, Bastit, la diosa con cabeza de gato (cf. HERÓD., II 59).

¹⁴ En APOL., *Bibl.* III 4, 3, Dioniso, cuando todavía era un niño, había sido convertido en cabrito por Zeus para evitar la cólera de Hera.

¹⁵ Ovidio omite esta transformación.

¹⁶ Aquí Hefesto está asimilado a Ptah, el dios-buey adorado en Menfis, también representado como hombre contrahecho o enano patizambo, creador de la humanidad (cf. HERÓD., III 37). En OVID., *Met.*, *loc. cit.*, es Hera la que se transforma en vaca.

¹⁷ Esta metamorfosis no se encuentra en Ovidio, HERÓD., II 67, refiere que musarañas y halcones muertos eran llevados a Buto o Pi-Uto —ciudad de la diosa Uto, en el Delta—, donde Leto tenía un culto. Los egipcios momificaban la musaraña y la colocaban junto a los muertos, en las tumbas.

¹⁸ En OVID., *Met.* V 346 ss., y en PÍND., *Pít.* I 18 ss., Tifón es sepultado bajo la isla entera de Sicilia. En otros autores, es Encélado quien quedó aprisionado bajo el Etna.

¹⁹ En ESQU., *Prom.* 364 ss., es en las altas cimas del Etna donde forja Hefesto el hierro ardiente.

²⁰ En Hesíodo, Tifón acaba fulminado por Zeus, quien precipita y hunde al monstruo en el ancho Tártaro.

XXIX

GALINTÍADE

Nicandro cuenta esta historia¹ en el 1. IV de las *Metamorfosis*.

De Preto nació en Tebas una hija, Galintíade². Esta doncella era compañera de juegos y amiga³ de Alcmena, la hija de Electrión. Cuando llegó el momento en que Alcmena iba a dar a luz a Heracles, las Moiras⁴ e Ilitía⁵, para complacer a Hera⁶, mantenían a Alcmena en plenos dolores del parto, impidiendo que cesaran dichos dolores⁷ y permanecían sentadas, con las manos entrelazadas⁸. [2] Galintíade, que temía que su amiga enloqueciera de dolor en tan penoso trance, corrió a anunciar⁹ a las Moiras e Ilitía que Alcmena, por voluntad de Zeus, había tenido un hijo varón, y que las prerrogativas de que ellas [3] gozaban habían sido suprimidas. Al oír esta noticia, las Moiras se quedaron estupefactas: soltaron al punto las manos, y, en ese momento, cesaron inmediatamente los dolores de Alcmena y nació Heracles. Las Moiras, por despecho, privaron a Galintíade de su naturaleza de mujer, porque, siendo mortal, había engañado a los dioses; la convirtieron en una comadreja astuta, le asignaron un escondrijo por morada e hicieron sumamente repugnante esta guarida. En efecto, este animal copula por las orejas y da a luz expulsando por la boca¹⁰ el fruto de su vientre. [4] Hécate, a la vista del cambio de aspecto operado en Galintíade, se compadeció, e hizo de la fiera su servidora sagrada¹¹. En cuanto a Heracles, cuando hubo alcanzado la edad adulta, en recuerdo del favor que había prestado a su madre, erigió una estatua de Galintíade cerca de su casa y le ofreció sacrificios¹². Todavía en nuestros días, los tebanos practican esta ceremonia y, antes de la fiesta de Heracles, ofrecen en primer lugar sacrificios a Galintíade.

¹ Esta leyenda está relatada de manera muy similar por OVID., *Met.* IX 281-323. También se encuentra en PAUS., IX 11, 3, y en ISTRO, *Fr. Gr. Hist.* 334 F 72.

² En OVID., *loc. cit.*, se llama Galántide. En Pausanias, Históride. Se ha puesto en relación el nombre de Galintiade con *galê* «comadreja», animal en el que se metamorfosea la protagonista de esta historia.

³ En Ovidio es una sirvienta de Alcmena.

⁴ No son mencionados por Ovidio.

⁵ Preside y promueve los alumbramientos y está capacitada, igualmente, para retrasar o impedir las operaciones del parto. Está considerada como hija de Hera (cf. HES., *Teog.* 922; PÍNDARO, *Nemeas* VII 2 ss.; APOLOD., *Bibl.* I 3, 1). En algunos mitógrafos se alude a las Ilitías (cf. *Il.* XI 270 ss., XIX 119; APOLOD., *Bibl.* II 4, 5), como una pluralidad de genios de los partos.

⁶ Hera quiere retrasar el nacimiento de Heracles, porque le ha hecho jurar a Zeus que un descendiente suyo será rey de Micenas. Con este fin envía a Ilitía para retrasar el parto de Alcmena y acelerar el nacimiento de Euristeo.

⁷ Ilitía provoca, mientras tano, el alumbramiento de Euristeo, que nace sietemesino (APOLOD., *Bibl.* II 4, 5; *schol. Il.* XIX 119).

⁸ El sentarse con los brazos cruzados por delante de las rodillas es un gesto mágico para impedir el parto; esta actitud adopta Ilitía (Lucina) en Ovidio, sentada en el umbral del palacio de Alcmena. En Antonino Liberal, Ilitía y las Moiras entrelazan las dos manos, pero no se explicita si lo hacen por delante de las rodillas.

⁹ En Pausanias, es Históride, hija de Tiresias, quien engaña a las Farmácides, las cuales tratan de impedir el parto de Alcmena.

¹⁰ Según OVID., *Met.*, *loc. cit.*, por haber ayudado a una parturienta con boca mentirosa. La creencia de que la comadreja procrea por la boca ya se encuentra en ANAXÁGORAS (A 114 DK).

¹¹ La comadreja, que vive en los recovecos del suelo y oquedades de los árboles, pasaba por ser un animal ctónico, en relación con la divinidad ctónica Hécate. Esta diosa, en principio, es confundida en Grecia con Ártemis, protectora de los partos.

¹² Estos detalles posteriores a la metamorfosis los omite Ovidio.

XXX

BIBLIS

Nicandro cuenta esta historia¹ en el 1. II de las *Metamorfosis*.

De Apolo y Acacálide², hija de Minos, nació en Creta un niño, Mileto³. Por miedo a su padre Minos⁴, Acacálide abandonó a su hijo en el bosque. Porque así lo había dispuesto Apolo, unos lobos acudían con frecuencia al lugar para cuidar al niño y suministrarle leche cuando le correspondía⁵. Más tarde, le encontraron unos boyeros, quienes le recogieron y le criaron en sus casas. Cuando [2] el niño creció y se convirtió en un joven bello y resuelto, Minos, llevado del deseo que el muchacho despertaba en él, intentó forzarle; entonces Mileto, embarcando de noche en un bergantín, por consejo de Sarpedón⁶, huyó a Caria. Allí fundó la ciudad de Mileto⁷ y se casó con Idotea⁸, hija de Éurito, rey de los carios. Tuvo dos gemelos: Biblis y Cauno; en recuerdo de este último existe todavía hoy una ciudad en la Caria que lleva su nombre, Cauno⁹. La joven Biblis tuvo innumerables pretendientes [3] entre las gentes del país, y también de las ciudades vecinas, que se sentían atraídas por su renombre. Pero ella no demostraba el menor interés por ninguno, ya que había concebido un enloquecido amor por su hermano Cauno. Sus padres no supieron de esta pasión mientras ella fue capaz de disimularla¹⁰. Pero, como el mal que la dominaba era cada día más desgarrador, decidió arrojarse, durante la noche, desde lo alto de una roca. Se acercó [4] a una montaña cercana, desde donde hizo ademán de lanzarse, pero las ninfas se compadecieron de ella y se lo impidieron; la sumieron en un profundo sueño y la transformaron, de mortal que era, en una ninfa Hamadríade¹¹, a la que llamaron Biblis, y la hicieron compañera y amiga suya. Y los habitantes del país llaman todavía hoy al agua que brota de aquella roca «lágrimas de Biblis»¹².

¹ Esta leyenda está narrada por OVID., *Met.* IX 441-665. También se encuentra en PART., *Erot.* II, y CONÓN, *Narr.* 2.

² Además de Apolo, con el que tuvo cuatro hijos, Acacálide fue amada por el dios Hermes, y de esta unión nació Cidón. Su nombre designa «el tamarisco de Egipto».

³ Todas las fuentes hacen de Mileto un hijo de Apolo; cf. OVID., *Met.* IX 444. Pero, en cuanto al nombre de su madre, hay divergencias. OVIDIO (*ibid.*, 443) llama a Mileto Deíónida, lo cual ha hecho pensar a algunos autores que su madre es Deíone. Según APOLOD., *Bibl.* III 1, 2, la madre de Mileto es Aria, hija de Cléoco.

⁴ Acacálide ya había provocado la ira de Minos cuando estaba esperando un hijo de Apolo, Garamante. Su padre, por este hecho, la desterró lejos de Creta, enviándola a Libia.

⁵ Cf. HIG., *Fáb.* 252. Cf. asimismo, *supra*, XIII 1, e *infra*, XXXVI 1.

⁶ Sarpedón es hermano y rival de Minos. Disputó con éste y su otro hermano Radamantis por el amor de Mileto. Mileto prefirió a Sarpedón (APOLOD., *loc. cit.*). Según otros autores (HERÓD., I 173), la disputa con sus hermanos fue por el trono de Creta.

⁷ Según una tradición, fue Sarpedón quien fundó Mileto.

⁸ En OVID., *Met.* IX 451 ss., la esposa de Mileto es Ciánea, una ninfa hija del río Meandro de la Lidia.

⁹ *Ibid.*, IX 633 ss., es Cauno quien funda la ciudad homónima de Cauno en el S. de la Caria, cuando emigra de Mileto para escapar de la ignominia de un posible incesto.

¹⁰ Antonino Liberal no habla de la confesión de amor que hace Biblis a Cauno, ni de la búsqueda que emprende la joven tras las huellas de su hermano, cuando éste huye como consecuencia de dicha confesión. Ambos hechos se encuentran en Ovidio.

¹¹ En OVID., *Met.* IX 454-665, Biblis se convierte en una fuente. En Partenio y Conón, la heroína acaba colgándose de un árbol.

¹² Según TEÓCR., *Idil.* VII 115-118, aquel manantial es la morada de la rubia Dione (Afrodita).

XXXI

LOS MESAPIOS

Nicandro cuenta esta historia¹ en el l. II de las *Metamorfosis*.

Licaón² el autóctono tuvo tres hijos³: Yápige⁴, Dauno⁵ y Peucetio⁶. Éstos reunieron un ejército y llegaron a Italia, a la costa adriática. Tras expulsar a los ausones⁷ que allí habitaban, se establecieron en el país ellos mismos. [2] El grueso de la armada lo constituían colonos ilirios, a cuyo mando iba Mésapo⁸. Dividieron el ejército en tres partes, lo mismo que la tierra⁹, y, de acuerdo con el nombre que tenían sus respectivos jefes, se llamaron daunios, peucetios y mesapios. La parte que abarca desde Tarento hasta la extremidad de Italia pasó a pertenecer a los mesapios: allí se encuentra situada la ciudad de Brindis. Junto a esta región, la zona que queda la interior de Tarento la ocuparon los peucetios y, todavía más al interior, los daunios ejercieron, por mar, un poderío superior al de los demás. Y a toda la nación entera le [3] dieron el nombre de los yápiges¹⁰. Estos hechos tuvieron lugar mucho antes de la expedición de Heracles. El modo de vida que practicaban los hombres de entonces era el de la cría de ganado. Refieren que, en el país de los mesapios, cerca del lugar llamado las «Rocas Sagradas», apareció un día un coro de ninfas «epimélides»¹¹, y que los jóvenes mesapios abandonaron sus rebaños y se pusieron a contemplarlas. Y afirmaron que ellos danzaban mejor. [4] Este aserto molestó a las ninfas y, a raíz de ello, se organizó un concurso de danza. Los jóvenes, ignorando que se trataba de una competición con seres divinos, danzaban como si rivalizaran con mortales de su misma edad: su manera de bailar era ruda —no eran sino pastores—; en cambio, la danza de las musas estaba impregnada de una insuperable belleza. Resultaron ellas vencedoras sobre los [5] jóvenes, y les dirigieron las siguientes palabras: «Muchachos, vosotros quisisteis competir con las ninfas epimélides, ¿no? Pues ahora, insensatos, que habéis sido derrotados, recibiréis vuestro castigo.» Y los jóvenes fueron convertidos en árboles¹²,

exactamente en el mismo sitio en donde se encontraban, cerca del santuario de las ninfas. Y todavía en nuestros días se escucha durante la noche una voz que sale de la corteza de los árboles, una especie de gemidos. El lugar es llamado de «Las Ninfas y los Jóvenes».

¹ Fuera de este capítulo de Antonino Liberal tomado de Nicandro, el único testimonio de esta leyenda es OVID., *Met.* XIV 512-526.

² Rey mítico de Arcadia, hijo de Pelasgo —el hijo de Níobe y Zeus— y de la ninfa Cilene, o bien de la oceánide Melibea. Según OVID., *Met.* I 231, y PAUS., VIII 3, 3, fue metamorfoseado en lobo. (Su nombre está relacionado con *lýkos* «lobo».)

³ En realidad, los mitógrafos refieren que tuvo 50 hijos de un gran número de mujeres, aunque no están de acuerdo en sus nombres. Dichos hijos fueron héroes epónimos de numerosas ciudades del Peloponeso.

⁴ Otros autores tienen por cretense a Yápige (epónimo de los yápiges), hijo de Dédalo y de una mujer de la isla, el cual se habría trasladado a Sicilia y luego al S. de Italia, a consecuencia de los acontecimientos que siguieron a la muerte de Minos.

⁵ Probablemente, Dauno es el padre de Turno, héroe itálico rey de los rútuos. Ni Yápige ni Dauno son mencionados por los mitógrafos (cf. APOLOD., *Bibl.* III 8, 1) en sus listas de los hijos de Licaón. Antonino Liberal es el único testimonio de esta tradición.

⁶ Se cree que Peucetio, junto con su hermano Enotro, pasó de Arcadia a Italia meridional, fundando el pueblo de los peucetios. Se cree, asimismo, que nació 17 generaciones antes de la guerra de Troya.

⁷ El héroe epónimo de Ausonia —antiguo nombre de Italia— era Ausón, hijo de Odiseo y de Circe (o Calipso, en la versión más corriente).

⁸ Héroe beocio epónimo del monte Mesapión, de Beocia.

⁹ Cf. la división tripartita del Peloponeso entre los tres jefes de los Heraclidas, futuros reyes de Argos, de Mesenia y de Esparta. (PLATÓN, *Leyes* III 683d.)

¹⁰ En HERÓD., IV 99, la Yapigia es la región comprendida entre Brindis y Tarento.

¹¹ Literalmente: «protectoras de los rebaños».

¹² En OVID., *Met.* XIV 523 ss., el pastor de Apulia que se burla de las ninfas, y las imita con rústicos saltos, se convierte en un acebuche u olivo salvaje que, en sus amargas bayas, muestra la marca de su lengua, ya que a ellas ha pasado la rudeza de sus palabras.

XXXII

DRÍOPE

Nicandro cuenta esta historia¹ en el l. I de las *Metamorfosis*.

Dríope² era hijo del río Esperqueo y de Polidora³, una de las hijas de Dánao. Reinó Dríope en la región del Eta, y tuvo una hija única, también llamada Dríope⁴, la cual apacentaba los rebaños de su padre. Las ninfas Hamadríades la amaban extraordinariamente: la hicieron su compañera de juegos y le enseñaron los himnos a los dioses [2] y la danza. Un día, la vio Apolo danzar en los coros y sintió un deseo imperioso de unirse a ella. Con estas miras, se convirtió primero en una tortuga⁵: Dríope, riendo con las ninfas, se entretenía con ella como si fuera un juguete; puso al animal en su regazo, y, en ese momento, Apolo cambió de aspecto y, de tortuga, se convirtió en una serpiente. Las ninfas, espantadas, abandonaron [3] a su amiga. Apolo se unió entonces a Dríope⁶, y ésta, aterrorizada, corrió a casa de su padre, aunque no contó nada de lo ocurrido a sus familiares. Más tarde, Andremón⁷, hijo de Óxilo⁸, se casó con ella y Dríope dio a luz a un hijo, Anfiso⁹, fruto de su unión con Apolo. Apenas había alcanzado la edad adulta, y ya poseía Anfiso una fuerza extraordinaria, superior a la del resto de los hombres; fundó, a los pies del Eta, una ciudad que llevaba el mismo nombre que la montaña, y reinó en aquellos lugares. Erigió también un templo de Apolo en la [4] Driópide. Un día, cuando Dríope se dirigía a este santuario, las ninfas Hamadríades¹⁰ —por la amistad que le profesaban— se la llevaron, la ocultaron en el bosque y, en su lugar, hicieron surgir de la tierra un álamo negro¹¹, cerca del cual hicieron brotar una fuente. Dríope cambió de naturaleza y, de mortal que era, se convirtió en ninfa. [5] Anfiso, por la merced que le fue conferida a su madre, fundó un santuario de las ninfas y fue el primero en celebrar una competición de carreras pedestres¹². Y, aún hoy, los hombres del país mantienen estos juegos. A las mujeres no les está permitido asistir, porque dos doncellas refirieron a las

gentes del lugar la desaparición de Dríope, y las ninfas, irritadas contra las jóvenes, las metamorfosearon en abetos^{[13](#)}.

¹ Fuera de este capítulo, esta leyenda no está atestiguada más que en OVID., *Met.* IX 329-393. Ambas versiones, la de Antonino Liberal y la de Ovidio, son muy diferentes, tanto en la genealogía como en la metamorfosis. También VIRGILIO menciona, en *Eneida* X 550 ss., a una ninfa, Dríope, que había sido amada por el dios Fauno.

² Epónimo del pueblo de los dríopes.

³ En otras versiones, pasa por ser hijo de Apolo y de Día.

⁴ En OVID., *Met.*, *loc. cit.*, quien sitúa la leyenda en Ecalia, el padre de Dríope es Éurito, rey de Ecalia, padre también de Yole, aunque de distinta madre. *Supra*, IV, Dríope —presumiblemente el mismo— tiene también un hijo, Cragaleo, lo cual está en contradicción con la condición de hija única que aquí atribuye a Dríope.

⁵ Animal sagrado de Apolo; es con su caparazón con lo que fabricó Hermes su lira. Los dioses adoptan, a veces, un aspecto zoomórfico para llevar a cabo una empresa amorosa. Cf. *supra*, X.

⁶ OVIDIO (*Met.* IX 332 ss.) dice, simplemente, que Dríope fue despojada de su virginidad y sufrió la violencia del dios que domina Delfos y Delos, pero sin explicitar más.

⁷ Cf. *ibid.*, 333.

⁸ Este Óxilo no parece ser el mismo que el famoso Óxilo caudillo de los Heraclidas.

⁹ En Ovidio, Anfiso no pasa de ser un niño de apenas un año de edad.

¹⁰ «Ninfas de los robles», o bien «de los árboles» en general.

¹¹ En OVIDIO, Dríope se transforma en un loto, por haber cogido flores de un loto que era realmente una ninfa, Lótide, que se había convertido en loto para huir de la obscenidad de Príapo, hecho que ignoraba Dríope (*Met.* IX 341 ss.).

¹² Los juegos están normalmente vinculados al culto de héroes o divinidades.

¹³ Cf. la metamorfosis de Ascálafo, motivada también por haber denunciado que Perséfone había comido la granada.

XXXIII

ALCMENA

Historia contada por Ferecides¹.

Una vez que Heracles hubo desaparecido de entre los hombres², Euristeo expulsó a sus hijos del país³ y ocupó él el trono⁴. Los Heraclidas⁵ buscaron refugio en la persona de Demofonte, hijo de Teseo, y habitaron la tetrápolis del Ática⁶. Euristeo envió entonces a Atenas un mensajero y amenazó a los atenienses con la guerra, en el supuesto de que no expulsaran de allí a los Heraclidas. [2] Los atenienses no rehusaron la guerra; Euristeo invadió el Ática y, luego de colocar sus tropas en orden de batalla, sucumbió él mismo en el combate⁷, mientras que el grueso de los argivos se dio a la fuga. A la muerte de Euristeo, Hilo, los otros Heraclidas y los que les acompañaban, [3] se instalaron de nuevo en Tebas. En este tiempo murió Alcmena, debido a su anciana edad, y los Heraclidas le rindieron honras fúnebres. Habitaban éstos cerca de la «Puerta Electra»⁸, en el mismo sitio donde Heracles había vivido. Zeus envió a Hermes con la orden de raptar a Alcmena⁹, conducirla a las Islas de los Bienaventurados¹⁰ y entregársela a Radamantis como esposa¹¹. Hermes, obediente, hizo desaparecer el cuerpo de Alcmena y, en su lugar, colocó una piedra en el ataúd. Los Heraclidas, [4] como notaban demasiado peso al transportar el féretro, lo depositaron en el suelo, lo abrieron, y encontraron una piedra en lugar de Alcmena; la sacaron y la colocaron en el bosque sagrado, en el mismo lugar donde se encuentra el *herôon* de Alcmena en Tebas.

¹ Mitógrafo ateniense de principios del siglo v. Con él se inicia el proceso de sistematizar los mitos que más tarde terminaría en manuales mitográficos como el de Apolodoro.

² Heracles pidió que, una vez conducido al monte Eta, amontonaran leña para formar una pira; que lo colocaran encima y prendieran fuego para quemarlo vivo. Mientras la pira ardía, una nube, situada debajo de Heracles, lo elevó hasta el cielo. Cf. APOLOD., *Bibl.* II 7, 7; SÓFOCLES, *Traquinias* 1191 ss.; OVID., *Met.* IX 229 ss.; DIODORO, IV 38, 3-8. (*Aphanismós*: prueba de la deificación de un héroe. Cf. *supra*, I 5, n. 11.)

³ Es decir, de Argos, Cf. EURÍPIDES, *LOS Heraclidas* 139 ss., etc.

⁴ Los Heraclidas son, propiamente, los hijos que Heracles tuvo de Deyanira, y todos sus descendientes, quedando excluidos de esta denominación los hijos que tuvo con otras mujeres.

⁵ Cf. APOLOD., *Bibl.* II 8, 1. Primero habían buscado refugio en casa de Ceix, rey de Traquis, quien, pese a ser amigo de Heracles, les denegó la hospitalidad por temor a Euristeo, ya que éste exigía la entrega de los Heraclidas bajo amenaza de guerra. Entonces los Heraclidas marcharon a Atenas, donde fueron acogidos por los atenienses.

⁶ La versión de Antonino Liberal tomada de Ferecides coincide con la de *Los Heraclidas* de EURÍPIDES. El poeta trágico (*Heracl.* 115) hace de Demofonte el rey de Atenas de aquella época y el protector de los Heraclidas. Según PAUSANIAS (I 32, 6), es Teseo, padre de Demofonte, quien desempeña este papel.

⁷ Según APOLOD., *Bibl.* II 8, 1, a manos de Hilo, hijo de Heracles y de Deyanira, quien persigue y da muerte al tirano cerca de las rocas Escironias, cortándole posteriormente la cabeza. Según PÍND., *Pít.* IX 81 ss., es Yolao, sobrino y compañero de Heracles, y defensor de los Heraclidas, quien da muerte a Euristeo. En EURÍP., *Heracl.* 843-866, 928-980 y 1030-1055, Yolao hace prisionero a Euristeo junto a las rocas Escironias y lo lleva ante Alcmena para su ejecución.

⁸ Una de las puertas de Tebas. Cf. EURÍPIDES, *Fenicias* 1136; *Bac.* 779; ESQUILO, *LOS Siete contra Tebas* 423; PÍNDARO, *Ístmicas* IV 79. Puede que recibiera su nombre a partir de una Electra, mujer de Cadmo e hija de Atlas, a la que se alude en los escolios a las *Fenicias* de Eurípides.

⁹ Hermes aparece aquí en su papel de psicopompo. El prototipo de esta función de Hermes se encuentra en la segunda *Nékyia* (*Od.* XXIV 1 ss.)

¹⁰ Cf. *Od.* IV 563-69; PÍNDARO, *Olímpicas* II 73. Las Islas de los Bienaventurados, país encantado, situado en los confines de la tierra, junto al Océano, constituían el paraíso de los griegos (cf. ROHDE, *Psyche*, vol. II, págs. 45 ss.). Estas islas, las cuales, según ESTRABÓN, I, p. 3, y III, p. 150, habían sido descubiertas al O. de África, han sido identificadas con la Isla Blanca, en pleno Mar Negro, donde moraba Aquiles, ya que el lugar estaba reservado para unos cuantos héroes escogidos (cf. *supra*, XXVII, n. 10).

¹¹ Radamantis reinaba en estas islas solo, o bien teniendo como asesor a Crono. Cf. PÍND., *Ol.* II 75. En APOLOD., *Bibl.* II 4, 11, Alcmena, después de la muerte de Anfitrón, se casó con Radamantis, exilado de Creta, y vivió con él en Océales de Beocia. Según PAUS., I 41, 1, Alcmena murió en el camino de Argos a Tebas y,

en cumplimiento de un oráculo, la sepultaron en Mégara. Aunque, en IX 16, 7, refiere que, según los tebanos, fue convertida en piedra al morir.

XXXIV

ESMIRNA¹

Así².

De Tíante³, hijo de Belo y de la ninfa Oritía⁴, nació en el monte Líbano una hija, Esmirna. Como era muy bella, la pretendían en matrimonio innumerables hombres de incontables ciudades, pero ella urdía mil planes para engañar a sus padres y demorar este momento: pues había [2] concebido un violento amor por su padre⁵. Al principio, por pudor, trataba de disimular este mal. Pero, cuando la pasión fue superior a ella, reveló su secreto a Hipólita, su nodriza⁶. Ésta prometió darle un remedio contra este incontrolado amor: fue, y refirió a Tíante que una doncella de acaudalada familia deseaba acudir en secreto a su lecho. Tíante, que ignoraba lo que Hipólita [3] tramaba contra él, aceptó la proposición. Y, en su casa, a oscuras, esperó a la doncella en el lecho⁷; la nodriza condujo a Esmirna hasta el aposento, ocultándola bajo sus ropas. Durante mucho tiempo, este acto aborrecible e impío pasó inadvertido. Pero Esmirna se quedó encinta. Ante tal circunstancia, sintió Tíante el deseo imperioso [4] de saber quién era la muchacha, y dejó escondida una antorcha en la estancia. Esmirna, cuando se acercó a él, al quedar de improviso iluminada por la llama, fue reconocida. Parió prematuramente un niño⁸, y, después del alumbramiento, levantando las manos al cielo, suplicó el no aparecer nunca más, ni entre los vivos ni entre los [5] muertos. Zeus la convirtió en un árbol, y le puso el mismo nombre que tenía, Esmirna⁹. Y se cuenta que cada año este árbol deja escapar de su corteza lágrimas de mirra¹⁰. Tíante, el padre de Esmirna, se dio muerte por haber perpetrado este acto impío; y el niño fue criado por voluntad de Zeus: le llamaron Adonis, y Afrodita le amó extraordinariamente a causa de su belleza¹¹.

¹ Esta leyenda se encuentra prolijamente narrada en OVID., *Met.* X 298 ss. En dicha versión, Esmirna se llama Mirra. Esta historia se había acreditado en Roma por el célebre epilio de Helvio Cinna *Smyrna*, del que no nos quedan más que tres versos. También se encuentra la leyenda de Esmirna, madre de Adonis, en APOLOD., *Bibl.* III 14, 4, y en HIG., *Fáb.* 58.

² Cf. *supra*, XIV, n. 1.

³ En OVID., *Met.* X 338, el padre de Mirra es Cíniras, rey de Chipre, cuya madre es Pafos, la hija de Pigmalión. También en HIG., *loc. cit.*, el padre de Esmirna es Cíniras, rey de los asirios.

⁴ En HIG., *ibidem*, y OVID., *Met.* X 435, la madre de Esmirna es Cencreide.

⁵ Fue Afrodita quien hizo concebir en Esmirna este incestuoso amor (cf. OVID., *ibid.*, 524), bien porque su madre Cencreide antepuso la belleza de su hija a la de Afrodita (HIG., *loc. cit.*), bien porque Esmirna provocó la ira de la diosa, ya que no la honraba (APOLOD., *loc. cit.*). En otro pasaje, *Met.* X 313-314, OVIDIO afirma que la culpable de esta execrable pasión fue una de las Euménides.

⁶ *Ibid.*, X 376 ss., la primera decisión de Esmirna es la de quitarse la vida. Ya a punto de ahorcarse, la nodriza escucha las palabras de despedida que la muchacha dirige a su padre. La nodriza impide el suicidio y, una vez enterada de la causa que lo ha motivado, promete a Esmirna su colaboración y ayuda. También en HIG., *loc. cit.*, la nodriza impide la muerte de Esmirna.

⁷ En OVIDIO (*Met.* X 431 ss.), aprovechando la circunstancia de que Cencreide, esposa de Cíniras, está participando en los ritos de las fiestas anuales de Ceres —fechas en las que es ilícito el amor y el contacto con los hombres— y su lecho conyugal está, por tanto, vacío.

⁸ En la mayor parte de los mitógrafos, Esmirna da a luz al niño cuando ya está convertida en árbol: la corteza de éste se resquebraja y de ella emerge un bellissimo niño: Adonis. (Cf. OVID., *Met.* X 503 ss.; APOLOD., *Bibl.* III 14, 4.)

⁹ O árbol de la mirra.

¹⁰ También las Helíades, según la leyenda, lloraban desconsoladamente la muerte de su hermano Faetonte, y sus lágrimas quedaban convertidas en gotas de ámbar, hasta que fueron metamorfoseadas en álamos.

¹¹ En los mitógrafos, a la historia de Esmirna sigue la leyenda de Adonis: el amor que despierta el joven en Afrodita (OVID., *Met.* X 525 ss.); la muerte de Adonis por un jabalí (*ibid.*, X 708-721; APOLOD., *Bibl.* III 14, 4), y la metamorfosis que en él opera Afrodita, convirtiendo al joven en una anémoma (OIVD., *Met.* X 731 ss.).

XXXV

LOS BOYEROS

Cuenta esta historia Menécrates de Janto¹ en la *Historia de Licia*, y Nicandro en las *Metamorfosis*².

Leto, después de dar a luz a Apolo y a Ártemis en la isla de Asteria³, llegó a Licia para llevar a sus hijos a los baños del Janto. No bien hubo llegado a aquella tierra, halló en su camino la fuente Mélite y sintió deseos de bañar en sus aguas a los niños⁴, antes de llegar al Janto⁵. Pero unos boyeros la expulsaron de allí, para [2] que sus bueyes pudieran beber; Leto abandonó, entonces, la fuente Mélite y se alejó del lugar⁶. Saliéronle al paso unos lobos, que dieron, al verla, muestras de contento y, [3] sirviéndole de guía, la condujeron hasta el río Janto. Leto bebió del agua, bañó a sus hijos y consagró el Janto a Apolo⁷. Y, al país que hasta entonces se llamaba Tremílida⁸, lo denominó Licia⁹, en recuerdo de los lobos [4] que le habían mostrado el camino¹⁰. Más tarde, volvió de nuevo a la fuente, para imponer un castigo a los boyeros que la habían expulsado de allí. En ese momento, estaban ellos todavía al pie de la fuente para bañar a los bueyes; Leto los transformó a todos en ranas, y, golpeándoles con una piedra rugosa la espalda y los hombros, los precipitó a todos al interior de la fuente y los hizo vivir en el agua. Y, todavía hoy, croan a la orilla de los ríos y de las lagunas.

¹ Historiador del siglo IV a. C.

² Otro testimonio de esta leyenda es OVID., *Met.* VI 337-381.

³ Antiguo nombre de la isla de Delos, donde la mayoría de las fuentes localizan el nacimiento de Apolo y de Ártemis. Algunos pretenden que, originariamente, Delos se llamó Ortigia.

⁴ En Ovidio, Leto se acerca, no a la fuente Mélite, sino a un lago situado en el fondo de un valle con intención de beber, movida por una sed imperiosa, ya que un sol inclemente quemaba los campos.

⁵ El río Janto no es mencionado por Ovidio.

⁶ En Ovidio, Leto, irritada por la actitud de los campesinos, quienes, no sólo no permiten que beba, sino que profieren insultos y amenazas contra ella, los convierte en ranas en aquel momento, no al final de la historia, como en Antonino Liberal.

⁷ Son numerosos los testimonios que vinculan a Apolo con la Licia. Uno de los epítetos más frecuentes del dios es *lýkios* y *lýkeios* «licio»; en la *Iliada*, Apolo es llamado *lykēgenēs* «nacido en Licia». Uno de los santuarios más importantes que tuvo el dios fue el de Patara, en la Licia. Leto también podría identificarse con la diosa licia Lada, etc...

⁸ Según HERÓD., VII 92, los licios, que eran originarios de Creta, recibían la denominación de *térnilas*. (Este vocablo —en la forma *Trmmili*— aparece en inscripciones licias del siglo IV a. C.).

⁹ Según HERÓD., I 173, VII 92, el nombre de Licia se debe a Lico, hijo del ateniense Pandión, el legendario rey de Atenas que introdujo el culto de Apolo licio.

¹⁰ De *lýkos* «lobo».

XXXVI

PANDÁREO¹

Así².

Una vez que Rea, por temor a Crono³, hubo ocultado a Zeus en la gruta de Creta⁴, le crió una cabra dándole de mamar⁵. A instancias de Rea, un perro de oro [2] custodiaba a la cabra. Después de que Zeus, tras expulsar a los Titanes⁶, hubo arrebatado a Crono el poder, metamorfoseó a la cabra y la hizo inmortal. Y su imagen se encuentra todavía hoy entre los astros. En cuanto al perro de oro, Zeus le encomendó la custodia del santuario de Creta. Pandáreo, hijo de Mérope, robó este perro, lo condujo al monte Sípilo⁷ y encargó a Tántalo, hijo de [3] Zeus y de Pluto, que lo vigilara. Pasado un tiempo, Pandáreo llegó al Sípilo y reclamó el perro; pero Tántalo juró entonces no haberlo recibido jamás⁸. Y Zeus, para castigar este hurto, dejó convertido a Pandáreo en una roca, justo en el lugar donde se encontraba⁹. En cuanto a Tántalo, por jurar en falso¹⁰, lo abatió con un rayo y suspendió sobre su cabeza el monte Sípilo.

¹ Con este nombre se ponen en relación mitos originarios, al parecer, de Creta y Asia Menor, siendo el testimonio más antiguo un relato, referido en la *Odisea* (XX 66 ss.), acerca de las hijas de Pandáreo. El episodio que narra Antonino Liberal es conocido también por los escolios a la *Od.* XIX 518. Pero en otra leyenda milesia aparece otro Pandáreo (cf. *supra*, XI), padre de Aedón y Quelidón. Ambos personajes son confundidos, a veces, por los antiguos, ya que, en algunas versiones de la leyenda, entre las hijas de Pandáreo (el de la historia cretense) se incluye el nombre de Aedón. Y el hecho de que aparezca Pandáreo como padre de Aedón en ambas versiones ha hecho pensar que se trata del mismo personaje.

² Cf. *supra*, XIV, n. 1.

³ Crono iba devorando a todos sus hijos a medida que iban naciendo, para evitar que un día lo destronasen, y para que ningún otro de los ilustres descendientes de Urano tuviera rango real entre los Inmortales. A Zeus, el más pequeño, Rea logró salvarle entregando, en su lugar, a su esposo una gruesa piedra envuelta en pañales. Cf. HES., *Teog.* 453 ss.; APOLOD., *Bibl.* I, 1, 5 ss.

⁴ Cf. *supra*, XIX, n. 2. En HES., *Teog.* 481, Rea se dirige en primer lugar a Licto, pueblo de Creta, y oculta a su hijo en una profunda gruta, bajo las entrañas de la tierra, en el monte Egeo.

⁵ Cf. *supra*, XIX, n. 5.

⁶ Después de la mutilación de Urano por Crono, los Titanes, expulsados del cielo por su padre, se hacen con el poder. Más tarde, Zeus se rebela contra Crono, y todos los Titanes —excepto Océano (*Il.* XXI 195-199, XX 7)— se ponen de parte de Crono. Zeus libera a los Cíclopes (*Teog.* 501-506) y a los Hecatonquires (*Teog.* 624-626), y con su ayuda, hace la guerra a Crono y a los Titanes y los sepulta en el Tártaro, dejando como guardianes a los Hecatonquires (APOLOD., *Bibl.* I 2, 1; HES., *Teog.* 715 ss.).

⁷ En el monte Sípilo reinaba Tántalo.

⁸ En otra versión (cf. *schol.* V *Od.* XIX 518, y QV *Od.* XX 66), quien va a reclamar el perro a Tántalo es Hermes, el cual, al final, descubre al animal, pese a que Tántalo declara bajo juramento no haberlo visto jamás. En otras versiones, es Tántalo quien roba el perro, y Pandáreo quien comete el perjurio.

⁹ En otras versiones, el castigo se extiende también a su esposa Harmótoe, quedando huérfanas las hijas de ambos.

¹⁰ Tántalo cometió otros excesos que le valieron su suplicio: robó néctar y ambrosía a los dioses para dárselo a sus amigos; divulgó los secretos que los dioses habían comentado en su presencia; probó la omnisciencia de los dioses, ofreciéndoles en un banquete la carne de su hijo Pélope, etc.

XXXVII

LOS DORIOS¹

Así.

Después de la toma de Ilión², Diomedes regresó a Argos³, reprochó a su mujer Egialea⁴ sus infidelidades amorosas⁵ y seguidamente partió para Calidón de Etolia, donde, después de dar muerte a Agrio y a sus hijos⁶, [2] entregó el reino a Eneo, su abuelo⁷. Cuando navegaba de nuevo rumbo a Argos, fue arrastrado por una tempestad hacia el mar Jónico. Al enterarse Dauno⁸, rey de los daunios, de que Diomedes se encontraba allí, le pidió que combatiera a su lado contra los mesapios, ofreciéndole en [3] compensación un lote de tierra y la mano de su hija. Diomedes aceptó la proposición. Una vez colocadas sus tropas en orden de batalla, puso en fuga a los mesapios y recibió la tierra, que repartió entre los dorios que le acompañaban. De la hija de Dauno tuvo dos hijos: Diomedes [4] y Anfínomo. Cuando él murió, debido a su anciana edad⁹, en el país de los daunios, los dorios le tributaron los últimos honores en la isla, a la cual llamaron «Isla de Diomedes»¹⁰. Cultivaron los dorios la tierra que habían obtenido en el reparto, tierra que se encontraba al lado de la del rey y que les producía una abundantísima cosecha, debido al conocimiento que tenían de la agricultura. [5] Pero, a la muerte de Dauno, los bárbaros ilirios maquinaron el modo de acabar con los dorios, porque tenían envidia de las tierras: surgieron de improviso y aniquilaron a todos ellos en su isla, en el momento en que iban a ofrecer sacrificios fúnebres. Pero, por voluntad de Zeus¹¹, los cuerpos sin vida de los griegos desaparecieron y sus almas¹² quedaron convertidas en pájaros¹³. Y todavía hoy, [6] siempre que una nave griega arriba a la isla, acuden a ella los pájaros, pero huyen ante una nave iliria¹⁴ y desaparecen todos de la isla.

¹ Esta historia se atribuye a Nicandro. La leyenda de Diomedes y sus compañeros se encuentra también en OVID., *Met.* XIV 458-511; HIG., *Fáb.* 175; APOLOD., *Bibl.* I 8, 5.

² Diomedes se reveló como uno de los caudillos más destacados entre los que participaron en la expedición a Troya.

³ La *Odisea* atribuye a Diomedes un regreso muy afortunado. Argos era su patria adoptiva, ya que su padre Tideo, desterrado de Calidón, se refugió en Argos y casó con Déipile, hija del rey argivo Adrasto (cf. APOLOD., *loc. cit.*).

⁴ Hija o nieta de Adrasto, según las tradiciones.

⁵ La infidelidad de Egialea se atribuye a Afrodita, que no perdonó nunca a Diomedes el haberla herido con su lanza (OVID., *Met.* XIV 477-478). Cf. el episodio de *Il.* V 334 ss. El último amante de Egialea fue Cometes, hijo de Esténelo, quien, con sus intrigas, obligó a Diomedes a emigrar a Italia, después de ser expulsado de Argos.

⁶ Por haber arrebatado el reino a su abuelo Eneo, rey de Calidón, quien, en APOLOD., *Bibl.* I 8, 6, es incluso encerrado aún vivo y ultrajado. En HIG., *loc. cit.*, Diomedes da muerte sólo a un hijo de Agrio, Licopeo, y Agrio se suicida. En APOLOD., *loc. cit.*, se dice, simplemente, que Diomedes mata a los hijos de Agrio, excepto a Onquesto y Tersites, que habían huido al Peloponeso.

⁷ Cf. HIG., *loc. cit.* En APOLOD., *loc. cit.*, Diomedes entrega el reino a Andremón, yerno de Eneo, ya que éste era demasiado viejo, y lo lleva consigo al Peloponeso.

⁸ Probablemente es el mismo que el que aparece *supra*, XXXI.

⁹ Una tradición tardía habla de disensiones entre Diomedes y Dauno, provocadas por el hecho de haberse negado Dauno a entregar a Diomedes la recompensa prometida cuando éste ayudó al rey en sus campañas. A consecuencia de estas diferencias, Diomedes moriría a manos de Dauno.

¹⁰ Algunos autores sitúan esta isla en el Adriático, cerca de la costa iliria (ELIANO, *Hist. Anim.* I 1, etc.)

¹¹ En OVIDIO (*Met.* XIV 485 ss.), lo que provoca la metamorfosis de los compañeros de Diomedes es la cólera de Afrodita, suscitada por las palabras molestas y despectivas que profiere el pleuronio Acmón contra la diosa.

¹² Oposición entre cuerpo perecedero/alma inmortal, que se remonta a la *Od.* XI 51-54.

¹³ Se omite el nombre de los pájaros, aunque, según las fuentes, se trataría de cisnes o garzas. OVID., *Met.* XIV 508-509, afirma que tenían una forma muy similar a la de los cisnes blancos.

¹⁴ Según una tradición, no sólo huyen, sino que dan muestras de una gran ferocidad, mientras que, ante la presencia de hombres griegos, se muestran extremadamente mansos.

XXXVIII

LICO

Nicandro cuenta esta historia¹ en el libro I de las *Metamorfosis*.

Éaco, hijo de Zeus y de Egina, hija de Asopo, tuvo dos hijos: Peleo y Telamón²; y de Psámate³, hija de Nereo, tuvo un tercer hijo, Foco. Amó Éaco particularmente [2] a Foco, porque era un hombre de bien. Peleo y Telamón, que sentían envidia⁴, dieron muerte a Foco a escondidas⁵. A causa de este crimen, fueron desterrados por Éaco y abandonaron Egina⁶. Telamón se estableció en la isla de Salamina⁷, mientras que Peleo se dirigió a casa de Euritión⁸, hijo de Iro⁹, en donde, gracias a sus súplicas, consiguió ser purificado del crimen cometido¹⁰. Poco después, Peleo, mientras cazaba, al disparar un dardo contra un jabalí¹¹, mató involuntariamente¹² a Euritión. Peleo, desterrado de nuevo, se dirigió a la corte de Acasto; [3] una vez allí, la mujer de éste¹³ le acusó calumniosamente de haber intentado seducirla, y Peleo entonces fue abandonado, solo, en el monte Pellón¹⁴. En su andar errante, se encontró con el centauro Quirón, quien, ante las súplicas de Peleo, lo acogió en su gruta¹⁵. Tras reunir [4] un gran rebaño de ovejas y bueyes, Peleo se los llevó a Iro para expiar su crimen. Pero Iro no aceptó esta satisfacción, y Peleo, volviéndose a llevar el rebaño, lo dejó 5 suelto, como había predicho el oráculo del dios. Apareció entonces un lobo¹⁶ que, al encontrar al rebaño sin pastor, lo devoró. Este lobo fue transformado en piedra por voluntad divina¹⁷ y, durante muchísimo tiempo, permaneció entre la Lócride y el país de los focéos¹⁸.

¹ Esta fábula se encuentra atestiguada tan sólo en Nicandro y en OVIDIO (*Met.* XI 266-409), aunque, a excepción de la metamorfosis del lobo guarda grandes similitudes con APOLOD., *Bibl.* III 12, 6 - 13, 3.

² La madre era Endeide, hija de Escirón (APOLOD., *Bibl.*, III 12, 6; PLUT., *Tes.* 10), o del centauro Quirón (HIG., *Fáb.* 14). El parentesco entre Peleo y Telamón es una tradición poshomérica. Ferecides (*ap.* APOLOD., *loc. cit.*) hace de Telamón amigo y no hermano de Peleo, e hijo de Acteo y Glauce, hija de Cicreo, rey de Salamina.

³ Psámate, hermana de Tetis, se había transformado en foca para evitar el asedio de Éaco (cf. APOLOD., *ibidem*). Es posible que se trate de una leyenda etimológica, creada para explicar el nombre de Foco.

⁴ Según APOLOD., *ibidem*, porque Foco sobresalía en los juegos.

⁵ En APOLOD., *ibidem*, Telamón, a quien tocó en suerte competir con Foco, lanzó el disco a la cabeza de éste y le mató. Posteriormente, con ayuda de Peleo, lo llevó a un bosque y lo ocultó.

⁶ Cf. APOLOD., *ibidem*; HIG., *loc. cit.*; PAUS., II 29, 9-10.

⁷ Cf. APOLOD., III 12, 7; HIG., *loc. cit.*

⁸ En OVID., *Met.* XI 268 ss.. Peleo es acogido generosamente por Ceix, rey de Traquis.

⁹ En APOLOD., *Bibl.* III 13, 1, Euritión es hijo de Áctor. El otro Euritión que menciona Antonino Liberal, el hijo de Iro, es uno de los Argonautas.

¹⁰ En OVID., *Met.* XI, al final de la historia, y en *Fast.* II 4, es Acasto, rey de Yolco, hijo de Pelias, quien, en Magnesia, purifica a Peleo del delito de haber dado muerte a Foco.

¹¹ Se trata del jabalí de Calidón. Cf. APOLOD., *Bibl.* I 8, 2, III 13, 2.

¹² Sobre el *akoúsios phónos*, cf. las leyendas de Acrisio, Hiacinto, etc.

¹³ Su nombre es Astidamia en APOLOD., *Bibl.* III 13, 3, e Hipólita en PÍND., *Nem.* IV 57 ss., o Hipólita Creteide en *Nem.* V 27.

¹⁴ Acasto no quiere matar a su huésped, persona a la que él había purificado del asesinato de Euritión (cf. APOLOD., *loc. cit.*).

¹⁵ *Ibidem*, Peleo, habiéndose quedado dormido en el Pelión, es apresado por los Centauros y, a punto de perecer, es salvado por Quirón, quien le devuelve la espada que Acasto le había escondido entre el estiércol de las vacas.

¹⁶ En OVID., *Met.* XI 381 ss., que omite el episodio de la muerte involuntaria de Euritión, es Psámate, irritada contra Peleo por la muerte de su hijo Foco, quien hace surgir el sanguinario lobo.

¹⁷ *Ibid.*, XI 404, parece que (el texto está poco claro) quien opera la metamorfosis es Psámate, que acaba perdonando a Peleo a instancias de Tetis.

¹⁸ OVIDIO localiza la metamorfosis en tierras de Traquis (*ibid.*, XI 269).

XXXIX

ARCEOFONTE

Cuenta esta historia¹ Hermesianacte² en el I. II de *Leontion*.

Arceofonte³, hijo de Miniridas, era oriundo de la ciudad de Salamina⁴, en Chipre, y, aunque de padres no distinguidos (eran, a la sazón, de Fenicia)⁵, destacó enormemente por su posición económica y otras formas de riqueza. En una ocasión, Arceofonte vio a la hija de Nicocreonte⁶, rey de Salamina, y concibió un violento amor por ella. La familia de Nicocreonte descendía de Teucro⁷, [2] el que ayudó a Agamenón en la conquista de Ilión. Ello hacía aún más deseable⁸ para Arceofonte el obtener la mano de la joven, y prometió aportar muchísimos más presentes de boda que el resto de los pretendientes. Pero Nicocreonte no accedió a este matrimonio, porque sentía vergüenza de la ascendencia de Arceofonte, ya que sus [3] antepasados eran fenicios⁹. Al fracasar Arceofonte en su intento de contraer nupcias, su amor se convirtió en objeto de tortura todavía mayor, y, al anochecer, daba vueltas ante la casa de Arsínoe, y pasaba toda la noche en compañía de sus camaradas. Y, como no mejoraban sus perspectivas, sobornó a la nodriza, luego de enviarle numerosos regalos, con intención de seducir a la joven. Le pidió que propusiera a Arsínoe la posibilidad de unirse a [4] ella a escondidas de sus progenitores¹⁰. Pero la doncella, cuando la nodriza le habló de esta proposición, la denunció a sus padres. Éstos cortaron la punta de la lengua, la nariz y los dedos de la nodriza¹¹ y, tras esta despiadada mutilación, la echaron de la casa. La diosa se indignó [5] ante este hecho. Y Arceofonte, ante lo tumultoso de su pasión y, ante la perspectiva de ver definitivamente malogrado su matrimonio, se dejó morir de inanición¹². Sus conciudadanos se compadecieron de esta muerte y le lloraron, y, al tercer día, sus parientes transportaron su cadáver a lugar descubierto. Estaban sus familiares ya a punto [6] de rendirle las honras fúnebres, cuando Arsínoe tuvo el provocativo deseo de asomarse a la ventana para contemplar cómo el cuerpo de

Arceofonte se consumía en las llamas. Y estaba sumida en este espectáculo, cuando Afrodita, detestando semejante manera de proceder, la metamorfoseó, convirtiéndola, de mortal que era, en piedra¹³, e hizo que sus pies echaran raíces en el suelo.

¹ OVID., *Met.* XIV 696-761, bebiendo, sin duda, de la misma fuente, refiere esta leyenda de manera muy similar, aunque con distintos nombres.

² Poeta elegíaco del siglo III a. C., autor de una colección de historias de amor en tres libros, titulada *Leontion*.

³ En OVID., *loc. cit.*, el joven se llama Ifis.

⁴ Ciudad fundada por Teucro, quien llegó de la isla de Salamina, próxima al Peloponeso.

⁵ En el texto de OVIDIO (*Met.* XIV 699), Ifis era vástago de una humilde familia.

⁶ En Ovidio la doncella se llama Anaxárete.

⁷ Cf. OVID., *Met.* XIV 698.

⁸ En Ovidio no se da la circunstancia de que Ifis se sintiera atraído por el alto rango de la doncella; concibe, sin más, un amor loco por ella.

⁹ Los fenicios eran simplemente tolerados, pero en ningún caso mirados con simpatía en una ciudad de la cual habían derribado a la dinastía Eácida, un siglo antes.

¹⁰ En OVID., *Met.* XIV 703 ss., el muchacho no hace ninguna proposición en concreto a la nodriza. Simplemente le confiesa su desdichado amor y le ruega que la doncella no sea dura con él.

¹¹ Ovidio no menciona el castigo de la nodriza. En APOLOD., *Bibl.* II 4, 11, Heracles trata de manera similar a los emisarios de los minias.

¹² En OVID., *Met.* XIV 736 ss., la versión es diferente: el joven Ifis se ahorca, dirigiendo, aún en ese momento postrero, su mirada hacia su amada.

¹³ OVID., *ibid.*, 759 ss., habla de una estatua que representa a la dama y que se conserva aún en Salamina, y hace referencia, igualmente, a un templo bajo la advocación de *Venus Prospiciens* (Venus Miradora), como atenta al espectáculo que se ofrecía a su vista.

XL

BRITOMARTIS

De Casiopea, hija de Arabo y de Fénix, hijo de Agenor, nació una niña, Carme¹. En cierta ocasión, Zeus se unió a ella y engendró a Britomartis². Ésta huyó del trato con los hombres y quiso conservarse siempre virgen. [2] Partió Britomartis de Fenicia, en primer lugar a Argos, a visitar a las hijas de Erasino³: Bize, Mélite⁴, Mera⁵, y Anquíroo; seguidamente, de Argos se dirigió hasta Cefalonia; los de allí la denominaron «Lafria»⁶, y le ofrecieron [3] sacrificios como a una diosa. A continuación marchó a Creta; Minos, cuando la vio, se enamoró de ella y comenzó a perseguirla⁷; la doncella, entonces, buscó refugio entre unos pescadores, quienes la ocultaron en una red y, a raíz de este suceso, la denominaron «Dictina»⁸ y le ofrecieron sacrificios. Britomartis, una vez que hubo escapado a la persecución de Minos, llegó a Egina en una barca con el pescador Andrómedes. Éste, que deseaba ardientemente [4] unirse a ella, se abalanzó sobre Britomartis, pero la joven saltó del navío y se refugió en un bosque, en el mismo lugar en donde se encuentra ahora su santuario⁹. Britomartis desapareció y, a partir de entonces, fue llamada «Afaya»¹⁰. En el templo de Ártemis¹¹ apareció una estatua. Los eginetas consagraron el lugar en el que Britomartis se había hecho invisible; a ella la denominaron «Afaya» y le ofrecieron sacrificios como si se tratara de una diosa.

¹ Otras fuentes (PAUS., II 30, 3) hacen a Carme hija de Eubulo, hijo de Carmanor, quien, según contaban los cretenses, acogió a Apolo y Ártemis tras la muerte de Pitón y los purificó.

² Otros autores consideran a Britomartis hija de Zeus y de Hécate.

³ Río de Argos (cf. ESQUILO, *Suplicantes* 1020; HERÓD., VI 76).

⁴ Nombre de una Nereida del cortejo de Tetis (cf. HES., *Teog.* 246).

⁵ Nombre de una Nereida del cortejo de Tetis (cf. *Il.* XVIII 48).

⁶ Epíteto de Ártemis (cf. PAUS., VII 18, 8 ss., etc.). Algunos autores explican este sobrenombre haciéndolo derivar del nombre de la cierva, *élaphos*, siendo, en consecuencia, *Laphría* «la diosa de los ciervos». También el nombre de Britomartis es considerado por algunos autores como el título cretense de Ártemis.

⁷ Tema de la persecución. Britomartis pertenece al tipo de divinidades que obtienen un lugar de culto después de haber errado (cf. la historia de Ío).

⁸ «La muchacha de la red» (*diktyon* «red»). Otras versiones explican la misma denominación, haciendo remontar a Britomartis el invento de las redes para cazar. Otra interpretación está basada en el hecho de que, en el curso de una cacería, Britomartis fue capturada mediante una red y, luego, liberada por Ártemis. Dictina es, por otra parte, una diosa cretense, adorada, sobre todo, en Cidonia, donde se hallaba su templo principal (HERÓD., III 59).

⁹ Se refiere al célebre templo que se encuentra en Egina, dedicado a Afaya, una antigua divinidad local patrona de la isla. Dicho santuario fue erigido tras la batalla de Salamina.

¹⁰ Una explicación etimológica hace derivar el nombre de *Aphaía* de *aphanēs* «invisible», por el hecho de haber desaparecido Britomartis.

¹¹ Se trata del santuario de Egina. No ha habido nunca un templo de Ártemis en el lugar donde se encuentra el santuario de Afaya.

XLI

LA ZORRA

Céfalo¹, hijo de Deyón², se casó en Tórico³ del Ática con Procris, hija de Erecteo. Era Céfalo un joven bello y valeroso. La Aurora se enamoró de él por su belleza, [2] lo raptó⁴ y le hizo su amante***⁵. Céfalo, entonces, puso a Procris a prueba, para comprobar si estaba dispuesta a permanecerle fiel⁶. Con un pretexto cualquiera, fingió ir a cazar; envió a su casa a un familiar, a quien Procris no conocía, provisto de mucho oro⁷, y le encomendó decir a su esposa que un extranjero, enamorado de ella, le había dado ese dinero, a condición de unirse a él. Procris, al principio, rechazó el oro; pero, cuando [3] el hombre le ofreció el doble, ella consintió y aceptó la proposición⁸. Céfalo, cuando la vio llegar a la casa y acostarse al lado de quien ella creía que era un extranjero, acercó una antorcha encendida y la sorprendió en flagrante delito. Procris, de vergüenza que sentía, abandonó a Céfalo y huyó, buscando refugio en la persona de Minos, rey de los cretenses⁹. Le halló Procris sumido en [4] el dolor que le producía el no haber tenido hijos; le prometió curarle y le enseñó la manera de procrear¹⁰. Pues Minos eyaculaba serpientes, escorpiones y escolopendras, y las mujeres a las que se unía morían¹¹. Pero Pasífae [5] era hija del Sol e inmortal. Procris ideó el siguiente remedio para que Minos pudiera tener hijos: introdujo en el sexo de una mujer una vejiga de cabra, y Minos eyaculaba primero las serpientes en la vejiga y, después, introduciéndose en Pasífae, se unía a ella. Cuando ambos tuvieron hijos, Minos regaló a Procris la jabalina y el perro¹²; semejantes instrumentos no dejaban escapar una [6] sola pieza: todas las fieras sucumbían a su dominio. Procris aceptó los presentes y marchó a Tórico del Ática, donde vivía Céfalo. Se vistió y cortó el pelo como si fuera un hombre, y, de esta guisa, le acompañó a cazar¹³ y nadie, al verla, la reconoció. Céfalo, viendo que no conseguía ninguna presa y que Procris, sin embargo, no erraba nunca el tiro, quiso tener él esta jabalina. Procris prometió que le daría también el perro, a condición de

[7] que le concediera la gracia de sus encantos. Céfaló aceptó la proposición. Una vez que estuvieron acostados, Procris se dio a conocer, y reprochó a Céfaló el haber cometido una falta aún más vergonzosa que la suya. Céfaló tomó el perro y la jabalina¹⁴. Anfitríón¹⁵, que necesitaba un perro, llegó a casa de Céfaló a pedirle que le ayudara con su perro a cazar la zorra¹⁶, y prometió darle la parte del botín que él cogiera de los teléboas¹⁷. En efecto, [8] en ese tiempo había aparecido en el país de los cadmeos una zorra, un animal extraordinario que hacía continuas incursiones desde Teumeso y, con harta frecuencia, apresaba a los cadmeos; cada treinta días le ofrecían, además, una criatura, que la zorra cogía y devoraba. Anfitríón [9] fue seguidamente a pedir a Creonte¹⁸ y a los cadmeos que combatieran a su lado contra los teléboas, mas ellos respondieron que no irían, a menos que él les ayudara a exterminar a la zorra. Anfitríón se mostró conforme y concluyó este acuerdo con los cadmeos. Fue a buscar a Céfaló, le informó de este convenio, y trató de persuadirle para marchar a Tebas con su perro. Céfaló aceptó; llegó a aquellos lugares, y dio caza a la zorra. Pero [10] no era posible —así lo había establecido la divinidad— capturar a la zorra, por mucho que se la persiguiera, del mismo modo que nadie que fuera perseguido por el perro podía huir de él. Cuando estuvieron en la llanura de Tebas, Zeus los vio y los petrificó a ambos¹⁹.

¹ Esta historia, inmersa en la leyenda de Céfalo y Procris, se encuentra en OVID., *Met.* VII 672-865; APOLOD., *Bibl.* II 4, 6-7, III 15, 1; HIG., *Fáb.* 189.

² Cf. APOLOD., *Bibl.* I 9, 4; HIG., *loc. cit.* Otra genealogía hace de Céfalo hijo de Hermes y de Herse, hija de Cécrope (APOLOD., *Bibl.* III 14, 3). HIG., *Fáb.* 160, afirma que Céfalo es hijo de Mercurio (Hermes) y de Creúsa, hija de Erecteo, y en *Fáb.* 270, que es hijo de Pandión, rey de Atenas.

³ Puerto del Ática.

⁴ Según HES., *Teog.* 986 ss., fruto de la unión de Eos y Céfalo fue Faetón.

⁵ El texto presenta una laguna. Los filólogos proponen diversas conjeturas. Cf. aparato crítico.

⁶ En OVID., *Met.* VII 714 ss., a Céfalo le acomete el temor de que su esposa — debido a su belleza y juventud— no haya guardado bien las leyes del matrimonio mientras él permanecía ausente, raptado por Aurora.

⁷ En HIG., *Fáb.* 189, es Aurora quien entrega a Céfalo bellos presentes para llevárselos a Procris y ponerla así a prueba, ya que Céfalo se había negado a sus requerimientos, alegando que su esposa y él se habían prometido no yacer con ningún otro.

⁸ APOLOD., *Bibl.* III 15, 1, presenta otra versión de la leyenda: Procris yace con Pteleón a cambio de una corona de oro.

⁹ *Ibidem*, Minos se enamora de Procris y trata de seducirla.

¹⁰ *Ibidem*, Procris lo cura yaciendo con él, después de darle a beber la raíz circea para que no pudiera dañarla. Por su parte, Ovidio no menciona el episodio de Procris y Minos.

¹¹ *Ibidem*, es Pasífae, la esposa de Minos, quien lanzaba alimañas a las articulaciones de las mujeres a las que su marido se unía. Lo había hechizado así, por haber cohabitado con muchas mujeres.

¹² El perro, llamado Lélape por Ovidio, lo había recibido Minos de su madre Europa, y a ésta se lo había regalado Zeus al unirse a ella. En APOLOD., *ibidem*, Procris yace con Minos a cambio de estos dones. En OVID., *Met.* VII 754-756, e HIG., *Fáb.* 189, Procris recibe el perro veloz y el dardo certero de Diana (Ártemis).

¹³ En HIG., *loc. cit.*, que presenta a Procris como una esposa atormentada por la infidelidad de Céfalo, Ártemis le entrega el perro y la jabalina para poder ir a cazar con su marido y vigilarlo mejor.

¹⁴ Antonino Liberal omite el relato de la muerte de Procris, dado por OVID., *Met.* VII 796-862, por HIG., *loc. cit.*, y por APOLOD., *loc. cit.* En efecto, Céfalo, al cazar, confundió a su esposa —oculta en un matorral— con una presa, y la hirió de muerte con la jabalina que había recibido de ella. Según Apolodoro, Céfalo, juzgado en el Areópago por esta muerte, fue condenado a destierro perpetuo.

¹⁵ El hijo de Alceo y Astidamía, y sobrino de Electrión, rey de Micenas.

¹⁶ Se trata de la zorra de Teumeso, montaña al NO. de Tebas. Cf. OVID., *Met.* VII 762 ss.; PAUS., IX 19, 1.

¹⁷ Expedición de castigo que ya iniciara, en vida, Electrión, por haber perdido en la guerra a todos sus hijos (excepto uno) a manos de los teléboas o tafios, cuando éstos, al reclamar el reino de Micenas y no conseguirlo, robaron todo el ganado a Electrión.

¹⁸ Creonte, rey de Tebas, fue quien purificó a Anfitríon por haber dado muerte involuntariamente a Electrión (cf. APOLOD., *Bibl.* II 4, 6; HESÍODO, *Escudo* 79 ss.; EURÍP., *Heracl.* 16-17).

¹⁹ Todo el episodio de la zorra es referido de manera casi idéntica por APOLOD., *Bibl.* II 4, 6-7.

ÍNDICE GENERAL

HERÁCLITO

ALEGORÍAS DE HOMERO

Introducción

El autor—La obra: a) El título; b) El planteamiento; c) La alegoría; d) El contenido; e) Las fuentes; f) El estilo; g) La transmisión del texto

Bibliografía

Nota a la presente traducción

Alegorías de Homero

ANTONINO LIBERAL

LAS METAMORFOSIS

Introducción

El autor—La obra: a) La forma y el género; b) El contenido; c) Las fuentes; d) La transmisión del texto

Bibliografía

Nota a la presente traducción

Las metamorfosis

I. Ctesila—II. Las Meleágrides—III. Hiérace—IV. Cragaleo—V. Egipio—VI. Perifante—VII. Anto—VIII. Lamia o Síbaris—IX. Las Emátides—X. Las Miniades—XI. Aedón—XII. Cicno—XIII. Aspálide—XIV. Múnico—XV. Merópide—XVI. Énoe—XVII. Leucipo—XVIII. Aéropo—XIX. Los ladrones—XX. Clinis—XXI. Polifonte—XXII. Cerambo—XXIII. Bato—XXIV. Ascálabo—XXV. Metíoque y Menipe—XXVI. Hilas—XXVII. Ifigenia—XXVIII. Tifón—

XXIX. Galintíade— XXX. Biblis— XXXI. Los
mesapios—XXXII. Dríope—XXXIII. Alcmena—
XXXIV. Esmirna— XXXV. Los boyeros— XXXVI.
Pandáreo— XXXVII. Los dorios— XXXVIII. Lico—
XXXIX. Arceofonte— XL. Britomartis— XLI. La zorra